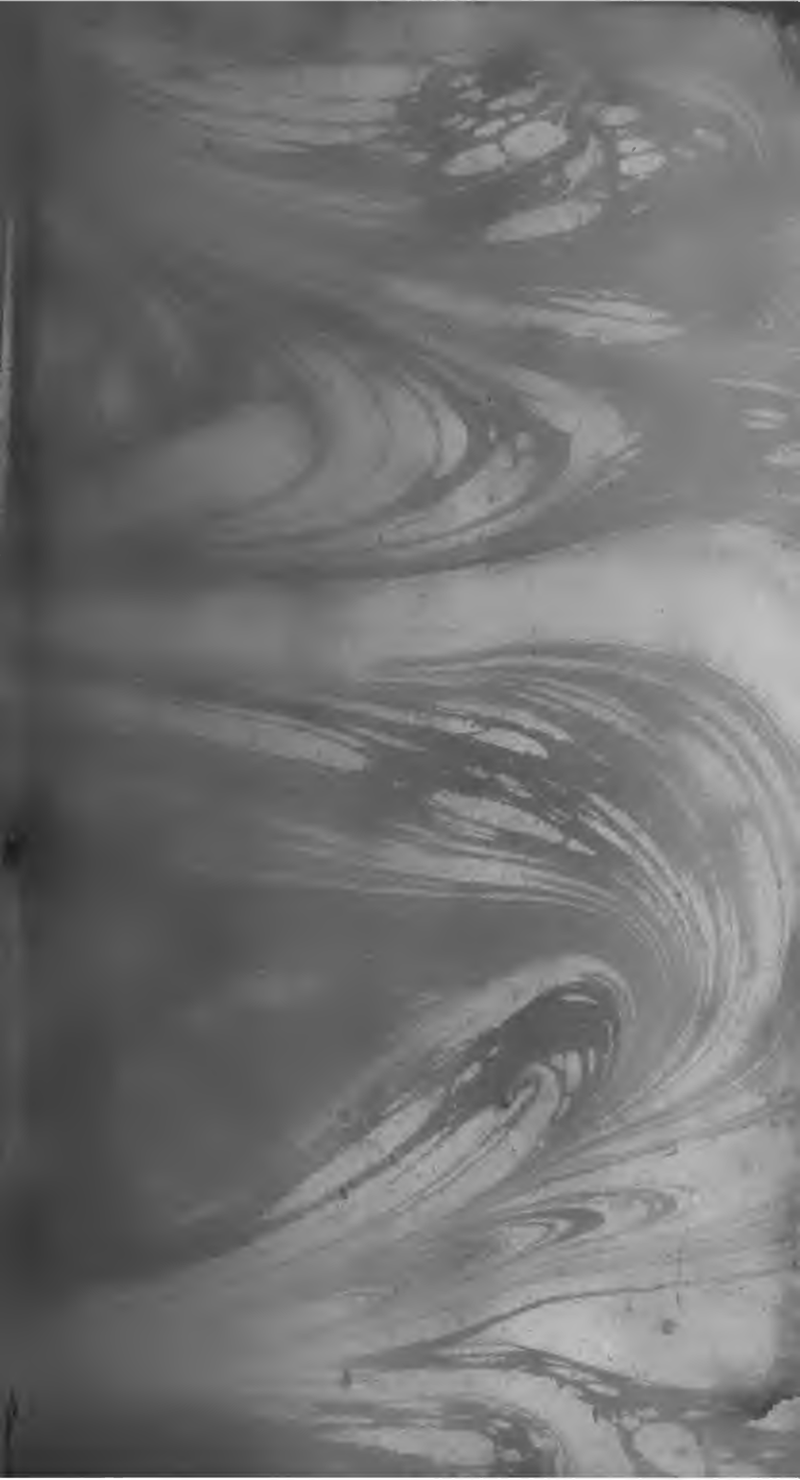



BIBLIOTHECAE
ELECTORALIS
MONACENSIS.
Ch. Wink. del.
Söckler sc. 1779.



Erläuterungen

der

theoretischen und praktischen

Philosophie

nach

Herrn Feders Ordnung

Metaphysik

---

von

Gottlob August Tittel

Hochfürstlich Badischen Kirchenrath und der Weltweisheit ordentlichen Professor zu Carlsruh.

Neue verbesserte und vermehrte Auflage.

Frankfurth,

bei Joh. Christ. Gebhard.

1788.

Erläuterungen

der

theoretischen und praktischen

Philosophie

nach

Herrn Feders Ordnung

Metaphysik

---

von

Gottlob August Tittel

Hochfürstlich Badischen Kirchenrath und der Weltweisheit ordentlichen Professor zu Carlsruh.

Neue verbesserte und vermehrte Auflage.

Frankfurth,

bei Joh. Christ. Gebhard.

1788.



Zur zweiten Ausgabe.

Auch diese neue Ausgabe meiner **Metaphysik** — die bei dem schnellen Absaz der vorigen Auflage schon vor mehr als einem Jahre nothwendig geworden, aber, wegen vielfacher anderer Arbeiten meines Amts oder für den Dienst des Publikum, besonders der in solcher Zeit von mir besorgten Ausgabe meiner **teutschen Reichsgeschichte**, so bald

nicht folgen konnte, erscheinet gegenwärtig in derselben **typographischen** Form, wie meine **neue Logik** im vorigen Jahr; und mit einer, der churfürstlichen **Universitätsbuchdruckerei zu Heidelberg** zur Ehre gereichenden, so seltenen **Korrektheit**, daß ich aus dem ganzen Buch **nur einen** Drukfehler (**Normalien** für: Nominalien S. 18. Z. 8.) hier anzuzeigen nöthig gefunden habe: wobei dann auch Kosten und Mühe nicht gespart worden sind. Auch nicht ohne alle **Bereicherungen**; so viel deren das Werk, bei seiner vorhin nicht unbeträchtlichen Stärke noch tragen konnte, ohne dadurch zu einem zwekwidrigen Mißverhältniß hinauszuwachsen.

Nebst der durchgängigen **Berichtigung** des Textes und so viel einzeln **zerstreuten** Zusäzen und Bestimmungen, hat es mir besonders nöthig und zuträglich geschienen — manche in öffentlichen Blättern angeregte, oder in Unterhaltung mit Gelehrten mir mitgetheilte, oder bei weiterm Nachdenken mir selbst aufgestoßene

Zweifel und Einwürfe (S. 125. 156. 190. 233. 279. 672. 675.) mit dienlichen Antworten zu begleiten; manche Begriffe, wie z. B. in besonderer Hinsicht auf **Berkeley's**, **Spinoza's** und **Kant's** Systeme, von **Wirklichkeit**, **Substanzialität** und **Nothwendigkeit** (S. 28. 36. 43-45.) weiter aufzuklären; bei ausgeführtern Materien, zu stetern und leichtern Ueberblik, den **Gang der Untersuchung** und der Ideen deutlicher zu bezeichnen (S. 331. 583.); zu genauerer Sprachbestimmung die **Vieldeutigkeit** mancher Ausdrüke sorgfältig zu bemerken (wie S. 89. 90.); in den Begriffen selbst, bei wichtigen Untersuchungen, noch auf manche **Unterscheidungen**, wie z. B. zwischen **extensiver** und **intensiver** Unendlichkeit (S. 590.), **ursprünglicher** und **abgeleiteter** Nothwendigkeit (S. 606.) Aufmerksamkeit zu erregen; beiläufig über neuere Meinungen und Hypothesen, wie z. B. die von **Herder** wiederaufgestellte **endlose Erhöhung** aller Naturwesen (S. 67. f.), die von **Kant** behauptete **ursprünglichreine**

* 3

Ideenbildung (S. 77.), den künstlichen Somnambulism (S. 667.) 2c. kurze Erinnerungen einzustreuen; manche spekulative Materien zu praktischen Folgen anwendbar zu machen (S. 139. f. 169=74. 2c.); auch bisweilen den denkenden Leser zu höhern Reflexionen überzuleiten (S. 677=81. 766.); aus Litteratur und Geschichte relevirende Beispiele (S. 147. 657. 670.) und entsprechende Stellen der Alten (S. 174. 199. 371. 416. 659. 662.) an schiklichen Orten miteinzuführen; auch hin und wieder noch manchen Artikel durch unterhaltende Einschaltungen aufzulichten, wie z. B. etwas zur Thiergeschichte aus Rorarius (S. 578=81.): um hierdurch die Aufmerksamkeit noch mehr zu weken und zu beschäftigen; aber auch zugleich auf den innern Zusammenhang der verschiedenen Erkenntnißzweige, und ihren fruchtbaren Einfluß ineinander hinzuweisen.

Schon in der obigen Erklärung ist der Grund mit enthalten, warum ich jener öffent-

lichen Aufforderung, und dem Wunsch des Publikum — die kantische Säze und Behauptungen, bei den dadurch streitig gewordenen Lehrpunkten, in Prüfung zu nehmen, hier nur sehr unvollkommen entsprechen konnte. Eine solche Prüfung — die mit stetem und gemessenen Fortschritt der Untersuchung, einer zusammenhangenden Durchsicht der kantischen Spekulationen, der strengsten und genauesten Auseinandersezung der untergestellten Elementarnotionen geführt werden muß, wenn der wißbegierige Leser eine gründliche und befriedigende Auskunft erhalten, und in den Stand richtiger Entscheidung gesezt werden soll — würde eine so unumgängliche Weitläuftigkeit mit sich führen, und so manche polemische Digressionen erfordern, die mit den Absichten meiner Lehrbücher überall nicht wohl verträglich sind. Noch mehr aber scheinet die bei ungeübten, oder in philosophischen Kenntnissen nicht schon genugsam befestigten Lesern daher zu besorgende Verwirrung, es sehr bedenklich zu machen, ein wissenschaftliches Werk — wobei vorerst auf

Gründung eines festen und zusammenhangenden Begrifs gesehen werden muß, mit allen den kantischen Zweifeln und Abstraktionen sogleich zu verweben. Eine Revision des kantischen Systems muß, meiner Einsicht nach, blos der Gegenstand **eigener** und **gesonderter** Schriften seyn, so wie sie es bisher großentheils auch wirklich war. Und selbst diese Schriften würde ich nur den im Denken schon gereiften Lesern, zur Vergleichung und völligern Ausbildung ihrer vorhin gesammelten und geordneten Kenntnisse, als Nachtrag empfehlen. Und bei nun vereinigten Bemühungen so vieler gelehrter und würdiger Männer, die kantische Streitigkeiten ins Helle zu sezen, darf ich auch die, welche eine nähere Belehrung darüber wünschen möchten, auf deren schon bekannte Schriften verweisen.

Mit Vergnügen hab' ich wahrgenommen, daß jene Betrachtungen, um deren willen ich auch bei der neuen Ausgabe meiner **Logik** aller Zusammenmischung mit kantischen Ideen mich geflissentlich enthalten hatte, auch andern

Gelehrten, schon ehe ich mich darüber erklärt, auf gleiche Weise von selbst sich dargestellt. Mit ganzem Beifall unterschreib' ich die sehr treffende und gründliche Reflexionen in der **Hallischen gel. Zeit.** vom J. 1787. S. 182. f.

„So sehr mehrere mit uns gewünscht haben werden, daß auf einige neuere Schriften von **Kant** und andern in dieser Logik möchte Rüksicht genommen seyn: so ist es doch in den Abschnitten von Wahrheit, Gewißheit, Idealismus und einigen andern nicht geschehen; vermuthlich weil der Herr Verfasser das Buch, wider seinen Zwek, nicht zu stark wollte anwachsen lassen, und es ihn zu weit würde geführt haben, wenn er erst manche, oft **nur durch Methode und Terminologie neue Theorien, hätte verständlich machen**, und sie, wie alsdann nöthig gewesen wäre, nach den besondern, jenen Philosophen eigenen Voraussezungen

prüfen wollen. Vielleicht wußt' er auch aus der Erfahrung, wie **verderblich** es für Anfänger der Philosophie sei, sie gleich mit den tiefsinnigsten Untersuchungen bekannt machen zu wollen: eine jezt sehr herrschende und ansteckende Seuche, wodurch mancher gute Kopf verdorben, von gemeinnüzigern Untersuchungen entwöhnt, zur Anmaßung verleitet wird, über Dinge zu entscheiden, wozu es ihm oft noch an allen deutlichen Begriffen fehlt, und auf einen Dünkel verfällt, der ihn zu aller wahren Philosophie unfähig macht." —

Indessen hab' ich nun selbst, in Betracht des öffentlichen Wunsches — und weil ich es allerdings für Pflicht erkenne, meine Leser über die zu lang angestaunte **kantische** Paradoxen, auch an meinem Theil auf eine deutliche Weise zu unterrichten, eines der wichtigsten Momente der **kantischen** Philosophie — die sogenannte **reine Verstandesbe-**

griffe oder **Kategorien**, in einer eigenen Schrift näher beleuchtet; und eben hierdurch, wie ich glaube, die obige Bemerkung hinreichend bestätiget — daß ohne einen weiten Umgang zu nehmen, und bis selbst zu den ersten Elementen des kantischen Systems auszugreifen, man nicht wohl in die Zergliederung der einzelnen Meinungen dieses Philosophen eingehen könne. Und jenes Elementarstük des kantischen Systems hat mir eine nähere Prüfung um so mehr zu erfordern geschienen, als manche andere spezielle Theile desselben schon von andern treflichen und scharfsinnigen Philosophen, wie z. B. (außer meiner eigenen Schrift über die kantische Moralreform) die kantische Vorstellungsart über Kausalität, Raum und Zeit, von **Feder**, **Weishaupt** rc; der kantische Idealismus, von **Jakobi**; und mehrere andere kantische Lehren von **Ulrich**, **Abel** u. a. gründlich geprüft und bestritten worden: so wie der berühmte **Meiners** (in der Vorrede zur Seelenlehre) wegen der verheeren-

den Folgen der kantischen Philosophie deutlich genug sich geäußert hatte.

Beide meine Arbeiten übergeb' ich dem Publikum zu billiger Beurtheilung und dienlichem Gebrauch.

Carlsruhe im März
1788.

Tittel.

Vorrede
zur
ersten Ausgabe.

Verlange es nicht, mein Leser! unter Rosen zu wandeln: wo Wege und Stege mit Heken umzäunt und mit Dornen verwachsen sind! Das Feld, das der höherspekulirende Philosoph zu bearbeiten hat, gleichet nicht dem leichten, lockern und gemächlichen Boden, von dessen Oberfläche, der, so ihn pflegt, für jeden flüchtig ausgestreuten Blumenstaub, liebliche Gewächse und schöne Gestalten, mit allen Reizen der mahlerischen Natur hervortreten siehet, wohlriechenden Duft einhauchet, und für jede geringe Kultur mit mannichfaltigem Vergnügen sich belohnt findet. Sondern — einem festen, rauhen und steinichten Erdreich, wo die Früchte in tiefem Grunde genährt und gezogen werden müssen; wo der Arbeiter oft durch Krümmungen,

Höhlen und Klüfte sich durchkämpfen: oft ermüdet und niedergeschlagen, in banger Unwissenheit — was dieser lange Fleiß, diese mühsame Saat ihm fruchten werde? voll zweifelnder Unruhe, stille stehen muß. Aber verzweifele dann auch nicht, wenn nicht gleich die erste Bemühungen so reichen Segen erndten lassen! Wie der Bergmann — die golddurstige Begierde der Sterblichen zu befriedigen, die Eingeweide der Erde durchgräbt; und wenn er irgend eine Stufe oder Ader entdekt, die eine reiche Ausbeute ihn hoffen lässet, mit verstählrem Fleiß sein Werk fortsezt, und allen Hindernissen trozt: so stärkt der Wißbegierige seinen Muth, wenn auch nur hier oder da ihm einige Strahlen der Wahrheit sich zeigen, durch deren wohlthätiges Licht die entzükendste Aussichten in die fruchtbarste Gefilde ihm geöfnet werden. Wenn der Bau der metaphysischen Wissenschaft langsam, arbeitsvoll und beschwerlich ist: so wird die Arbeit auch mit nährendern, bleibendern und köstlichern Früchten belohnt. Der Weg der Untersuchung ist ein steiler und felsichter Weg. Und sollte dann auch, nach den besten Bemühungen um Wahrheit, nur eine

karge Erndte fallen; wäre überall am Ende nichts weiter damit gewonnen, als daß der Geist — selbst unter dem Forschen nach Wahrheit, in den Uebungen seiner bessern Kräfte, ein höheres und lebhafteres Gefühl seines Daseyns erhält, und einer den Absichten der Natur angemessenen Wirksamkeit: wäre dann für den, der seine Bestimmung, als Mensch, und seinen Adel fühlen kann — dieser Preiß zu klein? **Erkenntniß ist Leben** und **Weide der Seele.** Geistesgeschäftigkeit charakterisirt und sondert die höhere Naturen von dem stummen, denklosen Geschöpf. Aufstreben zu der **ewigen Wahrheit** bringet den endlichen Geist der Gottheit nahe. — Nur um Nachsicht bitte ich, wenn jene Untersuchungen, nach ihrer innern Beschaffenheit, nicht **überall** den Grad der Gefälligkeit im Ausdruk mir zu erreichen gestatteten, den mancher etwa wünschen möchte; wenn ich zuweilen genöthiget war, das **Trokene** zu dulden, um nicht das Gründliche zu verlieren. „In ceteris enim admiſcere tentavimus aliquid nitoris, non iactandi ingenii gratia (namque in id eligi materia poterat uberior); ſed ut hoc ipſo alliceremus magis

iuventutem ad cognitionem eorum, quae necessaria studiis arbitramur, si ducti iucunditate aliqua lectionis, libentius discerent ea, quorum ne ieiuna atque arida traditio averteret animos, & aures præsertim tam delicatas raderet, verebamur." — (QUINCTILIAN. L. III. C. I.) Wünschen muß ich es, den Beifall, womit das gelehrte Publikum den ersten Theil meiner philosophischen Erläuterungen beehrt, und die vorhin öffentlich mir bezeugte Zufriedenheit des vortreflichen Mannes, über dessen Schriften ich kommentire, auch bei der Fortsezung dieses Werks zu verdienen. Ich habe ihn zu verdienen gesucht: ob verdient? — nicht verdient? muß das Urtheil des billigen und erfahrnen Richters entscheiden. Geschrieben Carlsruh im Wintermonat 1783.

Tittel.

Erläuterte

Erläuterte
Metaphysik.

Etſi omnis cognitio multis obſtructa eſt difficultatibus; eaque eſt & in ipſis rebus obſcuritas & in judiciis noſtris infirmitas, ut non ſine cauſſa & doctiſſimi & antiquiſſimi invenire ſe poſſe, quod cuperent, diffiſi ſint: tamen nec illi defecerunt, neque nos ſtudium exquirendi defatigati relinquemus. Neque noſtræ diſputationes quidquam aliud agunt, niſi ut in utramque partem dicendo & audiendo eliciant & tamquam exprimant aliquid, quod aut verum ſit, aut ad id quam proxime accedat.

Cicero *acad. quæſt. L. IV. 7.*



Ueber Begrif, Umfang und Nuzen der Metaphysik.

Vorerst müssen wir wenigstens im Allgemeinen doch unsern Gegenstand kennen. Was ist Metaphysik? — Ein griechischer Name! weil auch die Wissenschaft einen Griechen zum Vater hat; aus *μετα* und *φυσικη* zusammengesezt. Also ist Metaphysik zwar auch — Physik d. h. Studium der Natur. Nun aber — spätere Physik? oder höhere Physik? Das Vorsezwort *μετα* leidet eine doppelte Erklärung durch post und trans, und gibt daher auch einen zweifachen, nicht unschiklichen Sinn. In der Ordnung der Erfindung stehet die Metaphysik der Physik — nach; ist jünger als die Physik. Die metaphysische Abstrakte mußten erst aus der Betrachtung der sichtbaren Körperwelt gesammelt und in eine wissenschaftliche Form zusammen verbunden werden. In einer andern Hinsicht erhebt sich die Metaphysik über die Physik (transscendit physicam). Die Frage ist hier nicht von dem innern Werth, der

Vortreflichkeit oder Vorzüglichkeit ihrer Lehren. **Unter den Wissenschaften gibt es überall keinen Principat.** Es ist ein eitler und lächerlicher Stolz, wenn man diejenige Wissenschaft, von der man Profession machet, zum Nachtheil und Verkleinerung anderer zu hoch aufwürdiget. Alle Wissenschaften gehören zusammen; bieten sich in schwesterlicher Eintracht die Hände; tragen jede das ihrige zu Ausbildung und Verschönerung der andern bei; und machen verbunden, ein harmonisches vollkommenes Ganzes. Aber die Säze und Wahrheiten der Metaphysik, besonders der Ontologie, führen eine eigene Allgemeinheit mit sich; heben sich über das Einzelne und Sinnliche hinauf; leiten in den innersten Zusammenhang der Dinge; dringen in die verborgenere Natur.

Metaphysik — ist nicht der Name blos einer einzelnen Wissenschaft, sondern ein Befassungsname mehrerer zusammenverbundener Scienzen. Ihr Umfang und ihre Gränzen und die Anzahl der dazu gehörigen besondern Wissenschaften sind zwar selbst bei denen, die dies Feld gebauet und bearbeitet haben, nicht so fest bestimmt, daß man nicht in dieser oder einer andern bestimmtern Absicht mehr oder weniger dahin rechnen könnte. Ihrer gewöhnlichen Ausdehnung nach, und wie es scheint, ihrer ursprünglichen Bestimmung gemäs, beschäftiget sich aber die Metaphysik mit der **allgemeinen Natur der Dinge**, der Betrachtung des **Universum** und mit **Geistern**; sowohl den uns bekannten endlichen Geistern — **Seelen**, als dem

unendlichen erhabensten Gottesgeist. Aristoteles, der diese Wissenschaft gegründet, obgleich der Name erst später ihr beigelegt worden, hatte dem Ansehen nach die Absicht, ein festeres, sichereres und überzeugenderes Lehrgebäude von Gott zu entwerfen, als man es bei den ältern Weisen fand. Alles, was andere Philosophen vor ihm hierüber gedacht und geschrieben hatten, schien ihm zu schwankend, unvollständig und unüberzeugend zu seyn. Der große Mann sammelte Materialien hierzu, trug einzelne Bruchstüke zusammen, woraus sein Gebäude zusammengesezt und aufgeführt werden sollte. Aber sein System blieb unvollendet. Seine Libri metaphysici waren nur die Anlage eines erst zu vollendenden Werks. Noch kein vollendetes System, sondern Zusammentrag von Materialien, woraus jenes System erst aufgeführet werden sollte. Das, was er gesammelt hatte, war seinem Innhalt nach meist ontologisch, und daher mag es gekommen seyn, daß man irriger Weise die Ontologie mit der Metaphysik verwechselt, oder doch bisweilen für ihren wesentlichsten Haupttheil angesehen hat. Jener Bestimmung zufolge sollte die Metaphysik eine vernünftige Gotteslehre, mit allen den nöthigen vorbereitenden Kenntnissen, seyn. Vorbereitende Kenntnisse fanden sich nicht nur in der Ontologie, sondern auch in der Welt- und Seelenlehre. Ein vernünftiges und überzeugendes System von Gott mußte freilich auf die erste Begriffe und die erste Principien alles menschlichen Erkennens zurükgeführt und gegründet werden. In der

Betrachtung der menschlichen Seele boten sich diejenige Eigenschaften dar, welche dem höchsten göttlichen Wesen auf die vollkommenste Weise zukommen und den Begrif der Gottheit ausmachen. Und durch welchen andern Weg, als das Anschauen des Universum und der darin beschlossenen Wesen, konnte man zu der festesten Ueberzeugung von dem Dasein eines Allhervorbringenden und Allregierenden Geistes hingelangen?

Fast sollte man nun nicht mehr nach dem Nuzen dieser Wissenschaft fragen. Ohnedies könnte es partheiisch scheinen, wenn man zu weitläuftig über den Nuzen einer Wissenschaft sich verbreitet, die man lehren soll. Aber ausgemacht ist es, daß alle die Vorwürfe, die Verachtung und der spöttische Wiz, womit man in vorigen Zeiten die Metaphysik angefallen und überladen hat, nun nicht die gereinigte, geläuterte und verbesserte Metaphysik treffen, in der Verfassung und Gestalt, in der sie jezt erscheinet. Scholastische Metaphysik, wie sie in dem Mittelalter war, in dem Zeitalter der Thomsen und Dunsen, vor der Glaubensverbesserung, und wohl auch noch eine Zeitlang nachher, glich nun freilich einem Wörterbuch von Barbarismen, einem Gewebe von Spizfindigkeiten, einem System von Grillen. Seit der Wiederherstellung der Wissenschaften hat man diesen Unrath ausgeworfen. Die Metaphysik hat seitdem ein reizenderes Ansehen, eine neue und fruchtbarere Kultur erhalten. Wer wird es läugnen, daß die Bearbeitung der allgemeinsten Begriffe und der ersten Erkenntnißprincipien, ohne welche nun doch

alles menschliche Wissen schwankend und unzuverläßig bleiben müßte, für jede wissenschaftliche Erkenntnißart von Wichtigkeit sey? Und unverantwortlich wäre es, wenn der Mensch nur immer mit seiner Betrachtung außer sich, unter fremden Wesen herumirren; alles, was außer ihm ist — auch das kleinste in der Schöpfung: nur sich selbst nicht, seinen bessern Theil, das denkende Wesen in ihm, das Principium aller geistigen und intellektuellen Verrichtungen, einer aufmerksamern Untersuchung nicht werth halten wollte. Können wir denn auch für die Anbauung und Verbesserung der Seele sorgen, oder die richtige Mittel dazu in Anwendung bringen, so lange wir ihre Kräfte und Wirkungen nicht kennen? Studiere man zuerst den Menschen — und bessere dann! Alle Schwärmereien, aller Wahn der Inspirirten und Fanatiker: woher kam dies alles, als aus Mangel psychologischer Kenntnisse? Nun machte man Wirkungen, die durch den natürlichsten Weg, nach natürlichen Gesezen, von den natürlichen Kräften der Seele hervorgebracht wurden, zu Uebernatürlichkeiten, Erscheinungen, Eingebung und Wunder. Und dann noch der edelste und erhabenste Theil der Metaphysik — eine auf vernünftige Ueberzeugung gegründete Gotteslehre! Geläuterte Begriffe von dem Wesen, dem wir unsern Dienst und Verehrung weihen, dem allherrschenden Geist, dem Urwesen, dem Vater der Geister! — Welcher Ruchlose waget es, mit frevelndem Muthwillen dies Heiligthum zu entweihen? —



Zusammenhang
der metaphysischen Wissenschaften.

Die Metaphysik bereitet die ersten Erkenntnißgründe, wendet sie auf Welt und Geister an, und steiget so an der Leiter der Wesen zum höchsten der Wesen — dem Wesen der Wesen hinauf. So bilden sich die in ihrem Gebiet beschlossene besondere Wissenschaften

Grundlehre — Geisterlehre — Weltlehre — und natürliche Gotteslehre.

Grundwissenschaft
oder
allgemeine Naturlehre.

Ontologie.

Principiis cognitis multo melius extrema intelliguntur.

CICERO.



Anordnung der Hauptfächer.

Auf die Natur der Dinge überhaupt, ihre allgemeinste Eigenschaften, allgemeine Beziehungsarten und allgemeine Klassen bauet der Ontolog die erste Erkenntnißprincipien. Nach dieser vierfachen Betrachtung lässet der ganze Innhalt der ontologischen Wissenschaft in so viel besondere Fächer sich ordnen.



Natur eines Dinges überhaupt.

Erstes ontologisches Fach.

Aeußerste Gränzlinie alles menschlichen Erkennens und Spekulirens.

Die erste Bemühungen des Metaphysikers müssen der Aufklärung derjenigen Grundbegriffe gewidmet seyn, die die ganze Masse menschlicher Erkenntniß zusammenhalten. Und wo ist dann nun die äußerste Gränze, zu welcher der menschliche Verstand sich hindenken und zurükziehen kann? Wo fange ich an? Von wo gehet der Verstand des Menschen aus? Woran soll ich den ersten Faden meiner Erkenntniß knüpfen? —

Etwas doch — ein Ding muß es doch seyn, was ich denken soll. Wo nichts ist, da denk' ich nichts — und kann nichts denken. Und wo ich ganz nichts denken kann — da ist auch nichts. Dies Etwas ist der allererste, allereinfachste — und darum auch der allgemeinste Grundbegrif: ein Begrif, der alles umfasset; bei dem ich nichts verfehlen kann, es mag in das Reich der wirklichen oder auch der nur möglichen

Dinge gehören. Alles, was ich dann nur denken kann, dem nur irgend ein gesunder Begrif entspricht, das ist schon etwas für mich. Nichts ist der Gegensaz. Wie denn aber? — Nichts wirkliches — nichts schon vorhandenes? Das noch nicht ist, aber doch seyn kann — gedenkbar doch? Dies Haus, ehe es ward, war Nichts — es war noch nicht: werden konnte es — und ward. Oder ein eiteles Nichts, das auch nicht seyn und nicht werden kann; überall nichts gedenkbares? Ein Dreiek mit vier Seiten ist nichts und kann nicht seyn, an sich selbst ganz nichts — auch nichts für meinen Begrif.

Etwas und gedenkbar seyn: ist einerlei. *). Doch bisweilen sagt der Ausdruk: ich kann es wohl denken; oder der — ich kann es nicht denken, auch etwas mehr oder weniger. Wenn ich z. B. von einem Menschen, der blind in den Tag hinein gelebt, Ausgabe und Einnahme nicht berechnet hat, nun höre, daß er verarmt: das kann ich wohl denken, sag' ich, d. h. ich halte es nicht nur für möglich, sondern es ist mir auch sehr glaubhaft, sehr begreiflich. Hingegen wenn man mir sagt, daß ein kluger Mann einen sehr dummen Streich gemacht: ich kann es nicht denken — sag' ich, das heißt, ich halte es zwar nicht

*) Eben so braucht der Römer sein *aliquid.* — Est certe *aliquid* consummata eloquentia, neque ad eam pervenire natura humani ingenii prohibet. QUINCTIL. in prooemio.

für unmöglich, doch fället es mir schwer, es zu glauben. Die Iliade in der Nuß ist auch so was *).

Der erste Charakter des Gedenkbaren — des Etwas ist: es muß nicht widersprechend seyn. **Widersprechend** nennet man, wodurch das nemliche in der nemlichen Absicht zugleich gesezt und aufgehoben wird: wie seyn und nicht seyn; A — und nicht A. z. B. Thier und nicht — Thier; gut und nicht — gut. Ueberall gehört also zu einem wahren Widerspruch die Identität des Subjekts und Prädikats und der nemliche Respektus. Ich kann von einem Geizigen ohne Widerspruch sagen: er hat viel und, er hat nichts; wenn ich einmal auf den Besiz und dann auf den Genuß seines Vermögens sehe. Daher die Unterscheidung des wahren (wirklichen) und blos scheinbaren Widerspruchs. Wir werden dies Jahr einen harten Winter haben — sagt der eine: wir werden dies Jahr keinen harten Winter haben — der andere. Beide sind in Widerspruch; doch nur unter der Bedingung des nemlichen Respekts. Vielleicht haben beide Recht: wenn der eine durch harten Winter — strenge; der andere — anhaltende Kälte verstehet; jener auf den Grad, und dieser auf die Dauer siehet.

*) in nuce inclusam *Iliada*, Homeri carmen in membrana scriptum, tradidit Cicero. PLINIUS *Hist. Nat.* L. VII. C. 21.

Hier sind wir an der Quelle von so viel tausend scheinbaren Widersprüchen. Der veränderte ungleiche Respekt ist es, der sie erzeugt. Der eine siehet auf diesen, der andere auf einen andern Flek. Nun widerspricht einer dem andern. So bald der Blik des einen und des andern in einen und den nemlichen Punkt gerichtet wird, verschwindet der Widerspruch. Es ist bei weitem nicht so viel wirklicher Widerspruch unter den Menschen, als man meint. Man widerspricht, weil man sich nicht verstehet, und denkt im Grunde — einerlei. Schweigen und reden zugleich — ist Widerspruch: insofern beides Beziehung auf den Ausdruk und Laut der Worte hat. Wenn Reden aber nur jede Anzeige, jeden Ausdruk der Gedanken bedeutet: so kann man auch durch Schweigen — reden. Schweigen, sagt man, ist auch eine Antwort *). Anwesend und doch nicht anwesend seyn, ist freilich Widerspruch; aber in Beziehung auf eine zweifache — geistige und körperliche Anwesenheit doch nur scheinbarer Widerspruch **).

*) Tacendo *loqui*, non inficiando *confiteri* videbantur, sagt Cicero (Or. pro P. Sextio) vom Pompejus und Cäsar, da sie dem Vorgeben des Clodius, als wenn sie gemeine Sache mit ihm gegen Cicero hätten, nicht widersprachen.

**) O beatos illos, qui quum adesse ipsis propter vim armorum non licebat, aderant tamen & in medullis populi romani ac visceribus hærebant. *Philipp.* I.

Entweder leuchtet der Widerspruch unmittelbar aus den Worten selbst schon ein; wie vernünftig und nicht — vernünftig; oder ich muß erst den Sinn der Worte verstehen, z. B. ein Frommer und ein Heuchler, wenn es von dem nemlichen Subjekt gesagt wird. Also, ein offenbarer oder verstekter Widerspruch (contradictio patens vel latens). Zu dem leztern gehört auch der Widerspruch, welcher unmittelbar in einer hinzugesezten Bestimmung enthalten ist (contradictio in adjecto). Fast so: ein unfleißiger (unstudirender) Student.

Widerspruch kann ich nicht denken. Wenn ich ihn denke, denk' ich nichts. Das Widersprechende ist nichts. Man sagt wohl: etwas Widersprechendes; das heißt aber eben so viel, weil es widersprechend ist, darum ist es nichts. Wenn ich A von A abziehe, d. h. das nemliche seze und wieder aufhebe: bleibt nichts.

Alles, was nun schon zum Seyn bestimmt ist, oder doch bestimmt werden kann — das ist ein Ding. Diese ausgedehntere Bedeutung des Namens von einem Ding überhaupt, ist um deswillen am schiklichsten, weil sonst alle die abstracta, womit die meiste Wissenschaften sich beschäftigen, gar nicht in die Zahl der Dinge gerechnet werden könnten. Ein Unding — ist nicht und kann nicht seyn. Z. B. ein hölzern Trinkglas, ein Jungfernkind. Freilich verstehen wir uns zwar, wenn wir so etwas sagen, weil wir etwas

anders

anders damit meynen, als sonst eigentlich die Worte bedeuten: aber der ächte Begrif von Glas und die Idee der Jungfer ist verlohren.

Anmerkung. Eben hieraus scheinet jener unnüze, mit so viel Heftigkeit geführte Streit der beiden besonders in Frankreich berühmten Sekten der Realisten und Nominalisten entstanden zu seyn, der auch nun hier einer sehr einfachen Auflösung fähig wird. Geschlechter und Arten, wie alle Abstrakta und unmittelbare Gegenstände des allgemeinen Denkens, sind ja nur gewisse, von der Realexistenz gesonderte Eigenschaften oder Verbindungen und Kollektionen solcher Eigenschaften, die wir, unter einem allgemeinen Namen, in der Idee als Einheit denken. Alle diese Abstrakta — sie mögen von den in der Natur wirklich vorhandenen Substanzen kopiert (Ideae substantiarum) z. B. Pferd, Mensch ꝛc. oder auch nur gewisse willkührliche Formen gemischter in einander verbundener Accidenzen seyn (bei Locke: modi mixti) z. B. Raub, Mord, Krieg ꝛc. als solche, als Abstrakt und Ideal, können auch nur ein idealisches oder nominalisches Daseyn haben. Es giebt (ausser dem Begrif) Pferde und Menschen, Krieg und Mord ꝛc. in einzelnen Wesen und einzelnen Fällen. Aber das allgemeine Ideal von Pferd und Mensch ꝛc.

lieget doch nur in dem bestimmten Namen und in der Idee. Damit verlieren nun aber jene Abstrakta nicht überall ihre Realität. Sie haben und behalten alle diejenige Realität, den Nuzen und die Anwendbarkeit, die sie als Abstrakta haben sollen. Und so traf der ganze Streit: wofür nun solche Abstrakta gehalten? ob sie den Normalien oder Realien beigezählt werden sollen? ein eiteles Nichts.



Höchste Bestimmungen des allgemeinen Begrifs von einem Ding.

Möglichkeit — Existenz — Substanz.

So viel Stufen, an welchen der menschliche Verstand zu den höchsten Abstraktionen sich aufhebet! Die oberste, erreichbare Stufe, wo aller Begrif sich anfängt und endet, ist das Mögliche. Unmittelbar unter dem Möglichen lieget das Wirkliche. Und das Selbstständige ist dem Wirklichen untergeordnet.

I. Was Möglichkeit sey?

In dem, was ich denken soll, muß kein Widerspruch seyn. Die Verträglichkeit dessen, was ich zusammendenken, zusammenverbinden soll, die Nichtrepugnanz der Bestimmungen, welche den Begrif ausmachen, ist Möglichkeit: der erste Grad der Gedenkbarkeit. Unmöglich nennet man, was in sich selbst oder mit andern Dingen unverträglich und mißhellig ist, was keines Begrifs fähig ist. Daß z. B. ein sehr dummer Mensch, in einem gewissen Sinn, in der Welt sein Glük machen — etwa eine reiche Frau oder einen einträglichen Dienst bekommen kann: ist möglich. Zwischen einem einträglichen Dienst, oder

einer reichen Frau, und einem dummen Mann findet sich doch nichts Widersprechendes. Mehr braucht es nicht zur Möglichkeit. Aber daß ein Lasterhafter, nach dem wahren Begrif des Weisen — glükselig sei: ist unmöglich. Denn das hieße Zerrüttung und Unordnung im Menschen mit Eintracht und Harmonie verbinden.

II. Woraus alle Möglichkeit sich erkennen lasse?

Der Grundsaz der Möglichkeiten, d. h. der Saz, worauf alle und jede Möglichkeit gegründet, und woraus sie erkennbar werden muß — ist der Saz vom Widerspruch. Was dieser Saz nun in sich halte? Wie er gefunden worden? und wodurch er sich bewähre? Form, Ausdruk und Bezeichnung ist willkührlich. Mathematisch oder metaphysisch — in Buchstaben und Zahlen, oder in Begriffen ausgedrükt: ist einerlei. Es ist unmöglich, daß etwas zugleich sey und nicht sey. Das heißt: Was widersprechend ist, das ist unmöglich. Oder umgekehrt: was unmöglich ist: das ist widersprechend. Eigentlich sind nun dies blos die Erklärungen des Möglichen und Unmöglichen. In einen andern Ausdruk gekleidet, könnte man auch so sagen: ein widersprechendes Subjekt hat keine Prädikate; und widersprechende Prädikate sind keines Subjekts fähig.

Oder in einer mathematischen Formel!

$$A + \text{non } A = 0: \text{ und } 0 = A + \text{non } A.$$

In der Verknüpfung aller menschlichen Kenntnisse wird jenem Grundsaz die erste und oberste Stelle eingeräumt; weil, ohne diesen Grundsaz als entschieden und ausgemacht vorauszusezen, überall kein einziger Begrif, kein Urtheil, kein Schluß, kein Beweis für wahr und gültig angenommen werden kann. Eben darum nennet man ihn auch das principium *absolute* primum. Dieser erste Grundsaz ist daher nun auch schlechterdings keines Beweises fähig. Wie man denn auch immer ihn beweisen wollte: so würde doch jeder Beweis schon andere Principien als wahr zum Grund sezen müssen. Indessen, ein Grund muß doch vorhanden seyn, warum wir diesen Saz für so unwidersprechlich annehmen und gelten lassen. Dieser Grund liegt aber nur allein in seiner innern Evidenz; in dem allereinfachsten Gefühl, das in jedem einzelnem Fall auf eine unwidersprechliche Art uns überzeugt, daß wir die nemliche Sache nicht zugleich sezen und aufheben können. Ich kann nicht denken: es ist Tag; und zugleich: es ist nicht Tag. Aus unzählichen solchen einzelnen, durchaus gleichen Bemerkungen bilden wir durch die Abstraktion diese allgemeine Regel. Aber weder aus der innern Evidenz des Sazes, noch aus dem, weil wir ihn von dem einzelnen abgezogen haben, folget nun, daß er sich beweisen lasse. — „Ich kann ihn doch beweisen. Was widersprechend ist, das ist unmöglich. Was unmöglich ist, das kann nicht seyn: also was widersprechend ist, das kann nicht seyn." Die äußere Stellung und Form eines Schlusses ist da,

aber das ist kein Beweis: ein Spiel der Worte ist es nur. Die Prämisse sagt eben so viel, als der Schlußsaz. Da jener Grundsaz einen sichern und beständigen Charakter des Möglichen und Unmöglichen an sich trägt, so muß nun alles, was demselben gemäs, d. h. was keinen Widerspruch in sich fasset, und alles, was demselben zuwider, d. h. was widersprechend ist, für möglich oder für unmöglich gelten.

„Aber tausend Menschen wissen ja überall nichts von dem Princip des Widerspruchs; haben selbst den Ausdruk nie gehört und würden ihn auch schwer verstehen.“ Freilich genau unter dieser Formel, als Abstrakt, als Regel des allgemeinen Denkens, ist er vielen unbekannt: wie so viel andere arithmetische und geometrische Formeln und Regeln, wornach gleichwohl die Menschen täglich rechnen, handeln 2c. Aber konkretivisch, in einzelnen Fällen und Anwendungen, ist jene Wahrheit auch dem gemeinsten Menschen anschaulich und einleuchtend genug. „Hier ist ein Baum.“ Ein anderer sagt: hier ist kein Baum. Auch der Bauer wird sagen: das kann nicht seyn.

III. Welches die allgemeine Unterscheide des Möglichen sind?

Weil in der Kompatibilität der in einem Begrif, einer Vorstellung, liegenden Bestimmungen die Möglichkeit bestehet: so kommt es nun noch darauf an, in was für einer bestimmten Beziehung die Sache

genommen wird. Nicht, was etwa in der einen Beziehung möglich ist, ist es nun darum auch in der andern: Hieraus bilden sich verschiedene Arten der Möglichkeit.

a) Etwas kann für sich wohl möglich seyn, aber für mich oder ein anderes Wesen, wodurch so etwas hervorgebracht werden soll, ist es darum nicht gleich möglich. Nichts unmögliches ist es an sich, eine Last von 10 Centner zu bewegen. Nur für mich ist es unmöglich; weil es mit dem bestimmten Maas meiner Kräfte unverträglich ist. Jenes nennet man die innere: dieses die äußere Möglichkeit.

b) Anders muß ich von der Möglichkeit urtheilen, wenn man blos auf die Natur der Sache sieht; anders, wenn man die Sache in Verbindung mit allerlei Umständen oder Bedingungen sezt. Daß ein sehr verdorbenes Gemüth gebessert werde, ist der Natur der Sache nach wohl möglich. Aber ein gewisser Nexus, fortgesezter böser Umgang, oder andere zufällige Umstände können vielleicht die Besserung unmöglich machen. Dort redet man von der unbedingten [absoluten]: hier von der bedingten [hypothetischen] Möglichkeit.

c) Ganz verschiedene Fragen sind es: was kann ich in Ansehung meiner Kraft? und, was kann ich

[was darf ich] nach dem Gesez? — Der Stärkere kann dem Schwächern, insoweit es nur auf Kraft und physisches Vermögen ankommt, eine gewaltsame Beleidigung zufügen; aber er kann es nicht nach dem Gesez. Daher unterscheide man die physische und moralische Möglichkeit.

IV. Ob es auch Grade der Möglichkeit gebe?

Je einstimmiger, je passender, je zusammentreffender die einzelne Determinationen sind, die einen ganzen Begrif ausmachen: um so möglicher. Jemehr im Gegentheil mißhelliges, übelzusammenstimmendes, unverträgliches sich beisammen findet: desto unmöglicher. Wir brauchen darum auch sehr oft den Ausdruk: „es ist sehr möglich; gar wohl möglich; eher möglich.“ Daß ein sehr fähiger, fleißiger und gesitteter Jüngling, dereinst ein großer Mann werden kann: ist gar wohl möglich. Und daß ein ausschweifender Taugenichts zulezt mit allem seinem großen Vermögen noch zum Bettler wird: ist sehr wohl möglich. Was man Wahrscheinlichkeit nennet, ist eigentlich nur ein gewisser hoher Grad der Möglichkeit, worunter wir die Sache gedenken. Denn wie wahrscheinlich auch immer etwas ist: so ist es nun darum doch nicht schon wirklich. Auch die höchste Wahrscheinlichkeit bleibt doch immer — nur Möglichkeit.

Anmerkung. Eine Nachläßigkeit im Ausdruk ist es, die aber doch auch noch sich entschuldigen lässet, wenn wir bisweilen sagen: es ist möglich; oder, es ist nicht möglich — wo wir eigentlich nur sagen sollten: ich sehe nicht ein, warum es unmöglich wäre; oder, ich sehe nicht ein, wie es möglich seyn sollte: es scheint mir möglich oder unmöglich zu seyn. Nun ist aber nicht gleich darum etwas an sich auch immer möglich oder unmöglich. Der Widerspruch (wie die Logik lehrt) kann sich verbergen; oder der Charakter des Wahren ist etwa nur uns nicht sogleich erkennbar. Entschuldigen aber kann man es doch. Denn so lang mir nun etwas möglich scheint: so ist es wenigstens für mich auch möglich. Und so auch mit dem Unmöglichen.

Vom Wirklichen.

Nur um eine Stufe aus jener Allgemeinheit herunter! so sind wir im Reich der wirklichen Dinge. Noch eine sehr weitfassende und allgemeine — nächst dem Möglichen die allgemeinste Klasse der Dinge. Nicht nur alle entstandene, endliche Dinge, mit allen ihren Beschaffenheiten, Fähigkeiten, Kräften und Wirkungen; sondern auch das unentstandene, unhervorgebrachte, unendliche Wesen — die Urquelle alles Seyns lieget mit in diesem größten Umfang der Wirklichkeit.

Was nennen wir ein wirkliches Ding? — Jeder spricht von wirklichen Dingen. Aber wenn man es nun deutlich sagen soll: was dann doch wirklich sey? so sollte man kaum denken, wie verlegen man sey. Der Begrif von der Existenz, wie alle die erste einfache Grundbegriffe, ist ein schwerer Begrif. Eine genaue, völligpassende und strenge Erklärung findet nun wohl hier nicht statt. Indessen aufklären läßt er sich doch.

So viel ist vors erste wohl ausgemacht. Was wirklich ist, muß mehr als möglich seyn. Denn alles, was ich in der Möglichkeit denken kann, das ist doch darum nicht. Und schon auf diesen ersten Charakter des Wirklichen gründen sich nun einige Axiome.

1) Was wirklich ist, das muß wohl auch möglich seyn: aber nicht umgekehrt. Denn vieles ist möglich, aber doch darum nicht wirklich. Mancher kann was lernen, aber er lernet nichts. Wohl kann ich schliesen: wo das Mehrere ist, da muß auch das Wenigere seyn. Wer z. B. 100 Thaler hat, der hat auch 10. Aber umgewandt gilt der Schluß nun nicht von dem Wenigern auf das Mehrere: also auch vom Möglichen nicht auf das Wirkliche.

2) Was nicht einmal möglich ist, das ist auch nicht wirklich; aber nicht umgekehrt. Denn manches ist wohl nicht, aber es kann doch werden. Wo aber das Wenigere nicht ist: da kann das Mehrere auch nicht seyn.

Sodann ist es eben so ausgemacht: sobald etwas schon mehr als möglich ist, so muß es wirklich seyn. Wir kennen kein Drittes. Es ist mehr als möglich — es ist nicht nur möglich; heißt eben so viel: es ist — es existirt, es ist da und wirklich vorhanden. Unter dem: es ist mehr als möglich, können wir uns nichts anderes als Wirklichkeit denken. „Das Wahrscheinliche aber ist doch auch schon mehr als möglich. Aber wirklich ist es darum noch nicht.“ Wahrscheinlichkeit ist zwar ein gewisser höherer Grad der Möglichkeit; aber immer doch nur Möglichkeit. Und weil nun diese beide Säze sich reciprociren lassen: das Wirkliche ist

mehr als möglich; und, was mehr als möglich ist — das ist schon wirklich: so kann man dies nun wohl für eine Erklärung der Wirklichkeit gelten lassen. Eben das, was einem Ding noch über seine Möglichkeit zukommt; Zusaz — Komplement der Möglichkeit — das ist seine Wirklichkeit. Wenigstens irren kann ich dabei nicht.

Machet man wohl nicht die Sache schwerer als sie ist? Warum bleiben wir nicht bei dem Begrif, den die Logik uns lehrte „was wahrnehmbar ist, das ist wirklich"? Vermittelst der Unterscheidung der äußern und innern Wahrnehmbarkeit ließe sich jene Erklärung sowohl für die Gegenstände der äußern als innern Anschauung anwendbar machen. Aeußerlich wahrnehmbar — nach einem steten Gesez und einer bleibenden Ordnung auch für jeden andern wahrnehmbar, wie die körperliche Gegenstände und ihre Beschaffenheiten: Sinnenwirklichkeit. Blos innerlich wahrnehmbar z. B. ein Gedanke, ein Empfinden ꝛc: idealische und geistige Existenz. Ich weiß, daß dies ein wirklicher Baum, weil ich ihn außer mir, und jeder andere auch eben so ihn wahrnehmen kann. Ich weiß, daß dieser Gedanke oder diese Empfindung in mir wirklich ist, weil ich durch unmittelbare Wahrnehmung mir derselben bewußt. „Giebt es nicht aber auch unwahrnehmbare, unsichtbare Kräfte, die darum doch auch wirkliche Kräfte sind?" Insoweit aber diese Kräfte wirklich sind, müssen sie doch auch auf irgend eine Art, wenigstens mittelbar d. h. aus ihren Wirkungen und für irgend

ein wahrnehmensfähiges Wesen — wahrnehmbar seyn. Selbst die unendliche Gotteskraft ist doch aus ihren Werken jedem erkennbar, der den Zusammenhang zwischen Wirkung und Ursach zu fassen vermag. Und überall wissen wir ja nichts von wirklichen Kräften auch in der Natur, als insofern sie aus ihren Wirkungen sich wahrnehmen lassen. Oder wie wird man noch eine andere, von aller Wahrnehmbarkeit gesonderte Existenz beweisen?

Ueberhaupt lassen sich also alle mögliche Dinge in zwei Klassen bringen. Entweder sind sie noch blos mögliche Dinge (ens potentiale) oder schon mehr als möglich (ens actuale). Ein Wesen, das der blosen Möglichkeit nach nicht denkbar ist, dessen Möglichkeit auch schlechterdings die Wirklichkeit schon in sich schliesset — ist das Mögliche vom ersten Rang.

Gibt es auch Grade der Wirklichkeit? — Grade des Annäherns zur Wirklichkeit gibt es wohl. Das eine kann der Existenz schon näher, das andere noch weiter davon entfernt seyn: je nachdem die Dinge, wovon seine Futurition oder künftige Existenz noch abhängig ist, schon vorhanden sind (in potentia proxima) oder noch mangeln (in potentia remota). Wer z. B. ein Haus bauen will, hat aber noch keine Materialien — kein Holz — keine Steine, der kann nun zwar sein Haus sich denken, wie etwa einer ohne Frau einen Sohn sich denkt; aber nur in entfernter Potenz. Ein künftiger Sohn ist doch etwa der Existenz schon

näher, als ein künftiger Enkel. — Ob aber nun auch bei dem, was ist, der blosen Existenz nach genommen, sich Grade denken lassen? ob bei dem Begrif der Wirklichkeit für sich das Mehr oder Weniger statt finden könne? — Mehr existirend, weniger existirend — was soll ich dabei denken? Ich unterscheide in dem Begrif von Wirklichkeit zwar etwas, das nicht zur Möglichkeit gehört. Aber was dies sey? — So lange diese Dunkelheit nicht gehoben wird, dürfte wohl jene Frage schwer zu beantworten seyn. Irgend eine Realität muß es indessen doch seyn, was das Mögliche zum Wirklichen bestimmt. Und nach dem innern Verhältniß und Gehalt dieser Realität könnte wohl auch die Existenz eines Dinges einer Erhöhung fähig seyn. Höhere Realität: höhere Existenz. Das Wesen, dem die höchste Realität zukommt, muß auch die höchste Existenz besitzen.

Die Art der Existenz lässet sich wenigstens in der Vorstellung von der Wirklichkeit selbst unterscheiden. Zu dem modo exsistendi gehöret insbesondere das Wo und Wann. Alles, was existiret, das muß doch freilich irgendwo und irgendwann vorhanden seyn. Insofern ich das Wo? und Wann? nicht bestimmen kann, so ist zwar meine Erkenntniß von der Art des Seyns eines solchen Dinges unvollkommen; aber der Gewißheit des Seyns wird damit noch nichts benommen. Fragt man mich nach dem Wo und Wann der Existenz Gottes: so stürzt man mich in einen Abgrund

hinunter; in seiner Ewigkeit und Unermeßlichkeit verliert sich mein Begrif. Aber das weiß ich: Er ist.

Eine völlige und durchgängige Bestimmung (omnimoda determinatio) muß jedem wirklichem — vorhandenem einzeln, unzertrenntem Dinge zukommen. Was nun wirklich ist, insofern es ist, das ist auch für jeden Moment seiner Wirklichkeit völlig bestimmt, d. h. von allen nur gedenkbaren kontradiktorischen Prädikaten muß ihm eines zukommen oder das andere. Denn alle gedenkbare Bestimmungen liegen doch unter den beiden Begriffen von Möglichkeit und Seyn: und beide Begriffe vereinigen sich in dem Wirklichen. Dieser einzelne Mensch — eines von beiden muß er seyn: gelehrt oder nicht gelehrt; gesund oder nicht gesund 2c. 2c.

Anmerkung. Zweideutigkeit der Worte kann einigen Zweifel veranlassen. Ich bin. Aber — will ich studieren oder nicht? will ich verreisen oder nicht? Das weiß ich noch nicht. Also — unbestimmt. Und wie viel scheinet noch mehr unbestimmtes meiner Existenz anzuhangen? — Hebe man nur das Zweideutige aus dem Ausdruk. Das Unbestimmte hieß hier nur so viel als nichtentschieden. Und eben in Ansehung dieser Nichtentschiedenheit bin ich ja nun bestimmt. Man frage mich: ob ich zum Studieren, zum Verreisen nun entschieden sey,

oder nicht entschieden? Ich bin es nicht — sag' ich. Ob ich studieren werde? ob ich verreisen werde — Das gehört ja nicht zu meiner gegenwärtigen, sondern zu meiner künftigen Existenz. Und für jeden künftigen Moment meines Daseyns wird immer auch eines oder das andere auf eine oder die andere Weise bestimmt seyn. Aber einbilden muß ich mir nun nicht, daß die nemliche Bestimmung, wie sie in dem jezigen wirklichen Augenblik ist, auch in jedem der folgenden Momente meiner Existenz eben so seyn müsse. Die ganze Summe dieser Momente macht meine ganze Dauer. Und die Summe und Succeßion der einzelnen Bestimmungen zusammen, die völlige Bestimmung meiner Individuation aus.

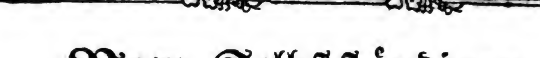
Dieses führet unmittelbar zu dem allgemeinen Grundsaz von Ausschliesung eines dritten zwischen zweien Kontradiktorien. Der Saz heißt so: Quodvis aut est aut non est. Oder, zwischen zweien kontradiktorisch entgegengesezten Begriffen findet durchaus kein Mittelbegrif, kein Drittes statt. Wie das Principium contradictionis vorher uns lehrte, daß etwas nicht beides zugleich — seyn und nicht seyn könne: so lehret uns das Principium exclusi medii, daß jedes eines von beiden — seyn oder nicht seyn müsse. Der Gedanke, den ich jezt denke, muß wahr oder nicht wahr; der Saz, den ich behaupte, muß bewiesen

oder

oder nicht bewiesen seyn; das Thier, dieser Mensch gesund oder nicht gesund — eines muß es durchaus oder das andere seyn. Ein Drittes kann es nicht geben. Was sollte dies Dritte nun auch seyn? — Beides zusammen, A und nicht A? ist Widerspruch. Soll es keines von beiden seyn — nicht A und auch nicht das entgegengesezte, nicht A? Neuer Widerspruch! Zwei Kontradiktoria mit einander aufheben, heisset eben so viel, als beide mit einander sezen. Ich kann sie ja nicht beide aufheben, ohne beide zu sezen.

Für die Aufklärung des Begrifs von Wirklichkeit dürfte vielleicht noch etwas zu gewinnen seyn, wenn wir auf den Ursprung unserer Erkenntniß von wirklichen Dingen zurükgehen; die Art und Weise, wie die Dinge, ihrer Wirklichkeit nach, unserm Begrif sich darstellen. Das Wirkliche, was nun ist oder wird, weiset doch immer auf Thätigkeit und Kraft. Zuerst beobachten wir dieses in uns selbst. Ein Gedanke, ein Urtheil, eine Entschliesung und so etwas, das in uns wirklich wird, ist stets mit einem Bewußtseyn einer in uns liegenden thätigen Kraft verbunden. Und eben das nehmen wir auch gewahr bei dem, was außer uns in Wirklichkeit gesezt oder hervorgebracht wird. Irgend eine thätige Kraft ist es immer, die das, was vorher nur möglich war, nun wirklich macht. Wann nur zulezt bei einer genauern Untersuchung sich nicht die beide Begriffe Wirklichkeit und Kraft etwa selbst ineinander verlieren! — In Ansehung

einer Kraft, die das Komplement des Möglichen hergeben soll, lässet sich indessen schon hier ein wichtiger Unterschied bemerken. Denn diese Kraft könnte wohl außer dem Ding, so dadurch seine Wirklichkeit erlanget, in etwas anderm enthalten seyn: und dies ist der Fall der Accidenzen, z. B. ein wirklicher Gedanke. Wenn hingegen das Ding in sich selbst Kraft besizt: nun ist es entweder nur mitgetheilte, oder die ursprüngliche erste Kraft, ohne Mittheilung oder Ableitung von einem andern. Jenes gilt von den endlichen Substanzen, dieses nur allein von der unendlichen Substanz. Aber diese Begriffe brauchen in der Folge noch Aufklärung.



Vom Selbstständigen.

Substanzen machen eine bestimmtere, untergeordnete Klasse der wirklichen Dinge. Wie es zwei Arten der möglichen Dinge gab: blos mögliche und schon mehr als mögliche — wirkliche Dinge: so nun wieder zwei Arten der wirklichen Dinge — selbstständige oder zufällige Dinge. Unter den wirklichen Dingen finden sich solche, die etwas für sich selbst bestehendes sind; keines Subjekts zu ihrer Wirklichkeit bedürfen, sondern ihre eigenthümliche und abgesonderte Existenz für sich behalten können: eine Blume, ein Stein, ein Thier, ein Körper, eine Seele. Andere — die nur als Anhang, Zugehör, Dependenzen oder Bestimmungen irgend eines andern Dinges existiren; aber außer ihrem Subjekt, abgesondert nicht da sind, und ohne dasselbe, für sich nicht existiren können: die Farbe und Figur einer Blume, die Schwere eines Steins, die Gesundheit eines Thiers, die Ausdehnung eines Körpers, die Gedanken einer Seele. Was für sich bestehen kann, abgesondert von jedem andern Subjekt, das nennet man Substanz. Großes und Kleines — bis zum kleinsten Erdenstaub, der Wassertropfen, die feinste Faser in einem Milbenkopf hat ihre eigene Bestandheit, insofern sie von jedem andern solchen

Partikularwesen gesondert existiren kann. **Accidenzen**, im Gegensaz des Selbstständigen — sind nun alles, was nur als Zusaz, Anhang oder Beschaffenheit irgend eines Subjekts, da seyn kann. Diese zweifache Art der Existenz wird dann noch mit besondern Namen bezeichnet. Die Existenz eines selbstständigen Dinges wird **Subsistenz**: das Daseyn aber gewisser Beschaffenheiten bei einem bestimmten Subjekt — **Inhärenz** genennt.

Wollte man das Universum selbst, welches die ganze Summe der dazu gehörigen Wesen zusammenbeschließt, oder den ganzen unermeßlichen Raum, in dem sie sich zusammenbefinden, als Subjekt betrachten, ohne welches und außer welchem nun doch keines dieser einzelnen Wesen für sich bestehen könne; oder wollte man in den Begrif der Substantialität, oder eines für sich bestehenden Dinges, nun schon den Begrif einer völligen Unabhängigkeit legen: — dann freilich könnte in dem einem und dem andern Fall keines jener besonderen Wesen, als ein selbstständiges Wesen angesehen werden. Denn im Universum muß doch freilich jedes derselben irgendwo seyn. Und eine so völlige Unabhängigkeit kann keinem einzeln Naturwesen beigelegt werden. Dies wäre der erste Schritt zu der Lehre des **Spinoza** von der einzigen Substanz. Eine so völlig unabhängige, ursprünglich für sich bestehende Substanz müßte dann wohl auch einzig seyn. Nun aber ist ja nicht die Rede von dem Verhältniß der einzelnen Naturkräfte zum Universum; sondern von dem Verhältniß der gesonderten Partikularwesen unter sich selbst. Eine Pflanze, ein

Stein, ein Thier, ein Mensch rc. kann freilich wohl nicht außer dem Universum seyn. Aber außer jedem solchen andern Partikularwesen kann es doch seyn. Und eben insofern nennet man nun diese Dinge für sich bestehend: in genauer Unterscheidung derjenigen Eigenschaften, die nur Anhang solcher Wesen sind. Die Unterstellung aber einer gänzlichen (absoluten) Unabhängigkeit in dem Begrif von Substanz ist durchaus willkührlich und kann nur zu Wortstreit führen. Warum soll ich nicht zwei Arten — abhängige und unabhängige Bestandheit (der ersten und zweiten Ordnung) unterscheiden? Das Roth an der Rose ist doch nicht die Rose selbst; die Figur eines Menschen — nicht selbst der Mensch; und der Gedanke — nicht der Denker selbst. Und eben darum nehm' ich den Denker und die Rose selbst rc. zur Unterscheidung von jenen inhärirenden Beschaffenheiten, nun schon für etwas Selbstständiges: ohne vorerst darauf zu achten, wie weit etwa diese Bestandheit noch von etwas andern unabhängig sei. Doch! wollte man auch nur die völlig unabhängige Substanz mit diesem Nahmen belegen; so hätte Spinoza dann immer noch den zweiten Schritt zurük d. h. erst müßte er noch beweisen, daß eben diese unabhängige Substanz nun überall keine andere sei, als das Weltall, das Universum selbst.

Was soll es aber nun seyn, und was anders kann es seyn, als die innere Kraft — wodurch etwas für sich selbst bestehet und was die eigene abgesonderte Existenz eines Dinges unterstüzt? Eben darum können

wohl die Accidenzen oder Beschaffenheiten nicht abgesondert existiren, weil die Kraft, als die Unterstüzung ihrer eigenen Existenz ihnen mangelt: sie existiren nur durch eine fremde Kraft, durch die Kraft eines gewissen Subjekts. Insofern kommen also auch die Erklärungen der Neueren, denen zufolge alles, was Kraft besizt — Substanz; und was keine Kraft in sich hat — Zufälligkeit (Accidens) genennet wird, mit den obigen Begriffen der Alten überein.

Nur aufmerksam bleibe man auch hier auf die Gränze unseres Verstandes! — Denke man nun nicht mit allen diesen Erklärungen das Innerste einer Substanz zu kennen! Zur Deutlichkeit und Auseinandersetzung unserer Begriffe kann es denn wohl dienen; wir verstehen uns etwa nun besser, und müssen uns mit jenen Erklärungen so lange behelfen, als wir nicht weiter kommen können. Diese Beschaffenheiten — denk ich, können doch nicht für sich bestehen: in etwas müssen sie doch seyn. Ich supponire irgend ein Subjekt, das sie hält, trägt, stüzt. Dieses Substrat, dieses untergestellte Vehikel, nenne ich zur Unterscheidung der inhärirenden Beschaffenheiten, die es zusammenhält — Substanz. Aber was ist das nun eigentlich? Das weiß ich nicht. Welcher Philosoph weiß es? Wer wird es uns sagen?

Ganz nah' an dem Begrif von Substanz lieget der vom Supposito und Person. Nenne man kurz jede einzelne, individuelle Substanz — ein Suppositum. Eine verständige Substanz macht eine Person.



Allgemeine Eigenschaften.

Zweites ontologisches Fach.

Alle die allgemeine Eigenschaften der Dinge gehören zusammen unter eine zweifache Ordnung.

I) Die Ordnung der disjunktiven, d. i. derjenigen Eigenschaften, die nur insofern von allen und jeden Dingen gelten, als eines oder das andere jedem derselben zukommem muß. Dahin: positives oder negatives; nothwendiges oder zufälliges; veränderliches oder unveränderliches; wesentlich oder außerwesentlich.

II) Die Ordnung der absoluten, d. i. derjenigen Eigenschaften, welche von einem jedem Ding schlechtweg gesagt werden können: Einheit, Wahrheit, Ordnung, Vollkommenheit rc. Transscendente — in der möglichsten Allgemeinheit genommene Begriffe.

Anhang von den Kräften.

Disjunktive Eigenschaften.

Positives und Negatives.

Alles, was wir uns bei einem Ding vorzustellen vermögen, was ihm zukommen kann, muß etwas sezen oder aufheben. Seyn oder Nichtseyn; Realität oder Mangel und Einschränkung — eines von beiden muß es seyn. Positive Beschaffenheiten nennet man diejenigen, wodurch eine Realität gesezt; negative — wodurch eine Realität aufgehoben wird. Fleißig, gelehrig, empfindsam — sind etwas Positives. Ungelehrig, unempfindlich, träge — sind Negativa. Abwesende Realität, für das Ding, dem sie mangelt — ist nichts. Aber es ist etwas für meinen Begrif; gedenkbar ist es doch. Denken kann ich es eben so wohl was ein Ding nicht ist — nicht hat; als was es hat und ist. Finsterniß oder Licht, Ruhe oder Bewegung, Schlaf oder Wachen: ich denke das eine so gut und so leicht wie das andere.

Die Namen und Begriffe haben keine so nothwendige Verbindung mit einander, daß darum der Begrif auch positiv und negativ seyn müßte, weil der Name es ist. Dumm, tölpisch, grob ꝛc. scheinen positive

Namen zu seyn, sezen aber Mangel in ihrem Begrif und gelten für die Negativa: ungescheid, ungeschikt, unmanierlich ꝛc. Hingegen Unzahl, Unmenge, Unsumme, sind negative Ausdrüke, aber positiv in ihrem Begrif, zu gros, zu viel ꝛc. als daß man es bestimmen und angeben könnte. Ein Ausdruk kann verneinend scheinen, insofern Mangel und Einschränkung dadurch aufgehoben wird. Aufhebung des Mangels und der Einschränkung bei einem Ding ist aber schon selbst Realität und gibt einen positiven Begrif. So kann auch ein Ausdruk etwas Positives scheinen, insofern aber das, was dadurch gesezt wird, nur Mangel ist — wird der Begrif verneinend. Endlich — weiset auf Mangel, führet hin an eine bestimmte Gränze, wo die Realität aufhört. Unendlichkeit — ein völlig positiver Begrif, hebt alle gedenkbare Einschränkung auf; die höchste gränzenlose Realität. — In der Art der Verneinung bemerkt man auch schon bei dem gemeinen Sprachgebrauch einigen Unterschied. Jede Realität lässet sich zwar von dem schlechthin verneinen, dem sie mangelt. Gewisse verneinende Namen aber gibt es, welche nur besonders von einem fähigen Subjekt, das die verneinende Realität wohl haben könnte, wofür diese Realität nicht überhaupt unschiklich war, gebraucht werden können. Ein Stok sieht nichts; ein Stok weiß nichts: so sagt man wohl. Aber auffallend wäre es zu sagen: der Stok ist ein Ignorant, oder der Stok ist blind. Ignoranz findet nur statt bei einem Wesen, das Wissenschaft haben könnte: Blindheit

sagt man nur von Dingen, die des Sehens fähig waren, als ein blinder Mensch, ein blindes Pferd. Diese eigene Art der Verneinung nennet man Privation (privativ).

Ein negatives Ding wäre ein solches, das man sich unter einer Sammlung blos verneinender Beschaffenheiten gedenken wollte. Als Ding aber, wenn es schon etwas, wenn es doch mehr als Nichts seyn soll, müßte nun gleichwohl an und für sich etwas reelles seyn (ens mere negativum non datur). Chimären, eitele Fiktionen sind wohl blose Negativa; aber sie gehören nun auch nicht unter die gedenkbaren Dinge. Ob Raum und Zeit so etwas sey — ein negatives Ding? ließe sich hierbei wohl fragen. Insofern Raum und Zeit, abgezogen von den darinn beschlossenen Dingen und Veränderungen, blos als ein Leeres — als etwas, worinn nur Dinge sich befinden könnten, genommen würde: so wäre dies Leere an sich zwar ein verneinender Begrif, aber etwas Reelles müßte ich denn doch bei einem solchen Ding gedenken: wenn dies wo und worinn andere Dinge sich befinden können, in meinem Begrif noch etwas heissen soll.

Kontingenz und Nothwendigkeit.

Wenn es überhaupt ein nützliches Geschäft des Philosophen ist, dem Ursprung menschlicher Begriffe bis zu ihrer ersten Konception nachzuspüren: so wird es bei solchen Grundbegriffen um so wichtiger, wobei man wegen ihres weitläuftigen Umfangs und fruchtbaren Einflusses in das ganze Erkenntnißsystem sich leicht verfehlen kann.

Wie bildet sich der Begrif von Nothwendigkeit in der Seele? Unter was für einem Charakter wird etwas uns dargestellt, wenn wir es für nothwendig halten wollen? Von wo wird dieser Begrif ausgeführet? — Die Fälle und Gegenstände sind verschieden, wo der Begrif des Nothwendigen und Zufälligen angewendet wird. Entweder sind es einzelne Phänomene und Substanzen der wirklichen Natur; oder Begriffe und Abstrakta, die wir selbst nach Willkühr geformt und gebildet haben. Der Stein fället unter sich, der Rauch steiget über sich. Ein intermittirendes Fieber hält seine gewisse Zeiten: wie Ebbe und Fluth ihre bestimmte Perioden. Und von dem allen sagen wir: es muß so seyn; auch wenn wir nicht

anzugeben wissen, warum es so ist. Hier ist Nothwendigkeit der Natur. Jene andere abstraktive Nothwendigkeit ist blos nachgebildete Nothwendigkeit. Ich kann wissen, was aus einem angenommenen vorangestellten Begrif z. B. von Tugend, Gesez, Glükseligkeit rc. nun folgen muß. Woher aber die Vorstellung von Naturnothwendigkeit? Der Begrif von Nothwendigem und Zufälligem, wie alle übrige Begriffe, kann doch nur durch Reflexion und Empfindung entstanden seyn. Vermittelst der Reflexion finden wir ihn zunächst in uns selbst. Oft sind wir uns eines innern Dranges, einer gewissen Uebermacht in uns bewußt; wir müssen so wirken — wir müssen so etwas leiden. Wir fühlen in uns selbst ein Unvermögen zu widerstehen. Ein Gedanke, eine Bewegung ist für uns bisweilen unwiderstehlich. Es muß so seyn; es muß geschehen. Trage man diesen Begrif auf äußere Dinge über, so wird er durch die Empfindung bestätiget. Die Schale in der Waage sinkt oder steigt, nachdem ich ein größeres oder kleineres Gewicht hineinlege. Ich sehe eine Kugel von der schiefen Fläche herunter rollen. Die kleinere Kraft weichet der größern. Die Sonne sticht mich; das Feuer brennt mich. Alle andere Menschen haben die nemliche Empfindung wie ich. In tausend und wieder tausend Fällen dieser Art bleibet die Gewahrnehmung immer sich gleich. Kein Fall lehrt mich eine Ausnahme; keiner weichet von dem andern ab. Was ist natürlicher, als daß ich nun denke: es muß so seyn; aus Nothwendigkeit ist es so. In Ansehung

anderer Fälle und Gegenstände lehret mich Reflexion und Empfindung aber auch das Gegentheil. Ich kann einen gewissen Vorsaz behalten oder aufgeben: In dem nemlichen Monat ist der nemliche Tag in dem einem Jahr schön, anmuthig; in dem andern trüb und ungestümm. Das muß wohl zufällig seyn. Es kann anders seyn. Wie es nun ist, muß es darum nicht immer seyn.

Es gibt Nothwendigkeit, die durch unmittelbare Sinnenevidenz gegründet wird. Irgend ein Ding, was es nun sei, stellet sich in seiner wirklichen, oder (nachahmenden) idealischen Existenz, von jedem andern gesondert, als **Einheit** — Einheit der Natur, oder Einheit der Abstraktion, z. B. ein wirklicher Baum, oder die Idee (das Abstrakt) von einem Baum überhaupt — meiner Wahrnehmung dar. Aus unwiderstehlichem Drang muß ich es nun für dies Ding, und kann es — wenn ich auch wollte, für nichts anderes nehmen. Auch jeder andere solcher Fall gilt für einen und den nehmlichen Fall. Ein unmittelbares Grundgefühl meiner Natur empört sich dagegen, wenn ich **Licht**, **Mensch**, **Tugend** je anders als Licht, Mensch, Tugend denken wollte. Und in diese erste und einfacheste Evidenz gehet zulezt alle absolute und strenge Nothwendigkeit zurück. Auch die geometrische und arithmetische Nothwendigkeit löset sich endlich darin auf. Mache man also nicht (wie **Kant**) diese mathematische Nothwendigkeit zu einer Instanz gegen den

von Locke behaupteten Ursprung aller Erkenntniß aus der Empfindung.

Zwar bemerke ich in vielen andern Fällen zunächst und unmittelbar aus der Empfindung nur was ist; nicht aber, was an dessen Stelle noch seyn oder nicht seyn kann. Das Beständige und Nothwendige ist darum wohl nicht so ganz einerlei. Ich bin beständig gesund: darum folget nicht, daß ich es seyn muß, oder daß ich nicht einmal auch krank seyn könne. Indessen bei einer allgemeinen, durchgängigen und unabweichlichen Aehnlichkeit der Erfolge, einem völlig gleichen Lauf der Dinge wird Beständigkeit in meinem Begrif zur Nothwendigkeit. Wie kann ich denn das Gegentheil für möglich halten, wenn schlechterdings alle meine Erfahrungen darwider sind? Kann ich — kann es überhaupt ein vernünftiger Mensch für möglich halten, daß das Feuer mich kühlen oder das Wasser mich trokenen werde? daß etwa im May die Tage kürzer und im November länger werden? Dort freilich bei einer beständigen Gesundheit, die ich geniese, dürfte ich nicht schliesen: es müsse so seyn: weil unzählige Erfahrungen an andern Menschen, die eben so gesund gewesen, wie ich, mich gelehret, daß gleichwohl Schwäche und Krankheit bei ihnen eingetreten. Da ich nicht einsehe, warum es bei mir nur anders seyn müsse; so muß ich es nun auch bei mir für möglich halten.

Nothwendigkeit ist also die Unmöglichkeit des Gegentheils. Ein Ding existirt nothwendig (ens necessa-

rium in existendo), bei dem die Nichtexistenz durchaus unmöglich ist. Eine Beschaffenheit ist nothwendig, die nur auf diese einzige Weise bestimmbar ist (necessarium in ente). Die Möglichkeit der entgegengesezten Bestimmung nennet man Kontingenz.

Auf wie verschiedene Art nun das Gegentheil sich als möglich oder unmöglich denken lässet: so verschiedene Arten der Zufälligkeit und Nothwendigkeit gibt es auch. Das Gegentheil ist unmöglich: aber warum? — macht es die Natur der Sache unmöglich? — absolute Nothwendigkeit: oder nur eine gewisse Verknüpfung der Umstände? hypothetische Nothwendigkeit. Ist das Gegentheil für sich unmöglich? oder nur für mich — für irgend ein anderes Wesen? In dem einen Fall innere: in dem andern — äußere Nothwendigkeit. Und wenn es mir unmöglich ist anders zu handeln: liegt der Grund in dem Bau meines Wesens und der Einrichtung meiner Kräfte? oder in dem Gesez? Verträge muß ich halten: moralische Nothwendigkeit (Verbindlichkeit). Meinen Kopf muß ich oben und meine Füße unten tragen: physische Nothwendigkeit. Man darf nur die nemliche Bestimmungen bei der Möglichkeit des Gegentheils sich gedenken, so bilden sich auch die nemliche Arten der Kontingenz.

Mutabilität.

Alle Veränderungen der Dinge bestehen in einer Reihe, Folge und Wechsel gewisser Bestimmungen. Ueberhaupt gibt es nur zwei Klassen solcher Bestimmungen: innere und äußere, d. h. solche, die einem Ding für sich, oder die ihm in Beziehung auf etwas von ihm unterschiedenes beigelegt werden können. Alle Veränderungen gehören daher unter eine zweifache Ordnung, Folge und Wechsel der innern Bestimmungen: innere Veränderung. Succeßion und Ablösung der äußern Bestimnungen: äußere Veränderung.

Anschaulich und fruchtbar wird der obige Begrif, wenn man einen Blik in die Geschichte des Lebens wirft. Ist denn auch unser ganzes Erdenleben was anders, als eine Reihe fortrollender, stets sich abwälzender Momente? Mit jedem Augenblik reißet sich ein Theil unserer Dauer ab: ein anderer hänget sich an. Mit jedem erscheinenden Tage neue Scenen! Das Alte wird in Schatten verwandelt. Meine Existenz ist nur — Tod und Auferstehen. Ein Lebensalter stirbt für das andere; der gestrige Tag — für heute. Und morgen wird es nicht, wie heute seyn. So viel' Jahre hab' ich gelebt: und was für ein Heer wechselnder, immer sich ablösender Bestimmungen hab' ich durchwandert! Vor

mehr

mehr oder weniger Jahren war ich — Kind, schwach, unwissend. Ich wuchs — nahm zu an Leibesstärke, sammelte Kenntnisse und Begriffe: nun bin ich selbst — Mann und Vater. Ich ward von einem Ort und einer Gegend in die andere versezt; trat in Verbindungen und Verhältnisse von mancherlei Art. Lagen und Umstände änderten sich. Wie wenig noch von dem, was ich vorhin gewesen! Alle die Gegenstände meiner ehemaligen Anschauung — Personen, Geschäfte, Zeitvertreibe und Freuden — auch meine Bemühungen, meine Sorgen, Gefahren und Mühseligkeiten: — wie viel von diesem allem ist hingeschwunden, abgestorben — überstanden — vergangen und vergessen! Nur dunkle Bilder schweben noch meiner Seele vor, von dem, was nicht mehr ist. Jedes Jahr hat mir einen Theil meiner vorigen Bekannten entführt. Jeder Fortschritt auf dieser Bahn des Lebens wird durch etwas eigenes mir merkbar gemacht. Meine Seele — was ist sie anders, als ein beständig wechselndes Theater? Immer neue Erscheinungen, neue Begriffe, neue Entschliesungen, neue Aussichten, neue Wünsche, neue Entwürfe! Mit dem Körper eben so! ein stetiger Wechsel, eine unaufhörliche Folge! Ablösung angenehmer und widriger Empfindungen, Eindrüke und Veränderungen. Nun zu warm, nun zu kalt; bald stärker, bald schwächer; hungrig oder gesättigt — gesund und krank. — Eine Empfindung löset die andere ab. Mit jedem Pulsschlag nehmen wir neue Bestimmungen an.

Ein Ding ist veränderlich, das neue und entgegengesezte Bestimmungen an sich nehmen kann. Veränderlich an einem Ding ist, was ihm nicht immer so auf die nemliche Weise zukommen muß. Unveränderlich ist also überhaupt, was nicht anders seyn und werden kann, nicht anders sich bestimmen lässet. Beides, das Veränderliche und Unveränderliche, kann in einem absoluten oder nur bedingten Sinn gesagt werden. Ein Lasterhafter kann nun vielleicht nicht anders werden als er ist; weil Umstände und Verknüpfungen es hindern. Gott ist in dem absolutesten Verstande unveränderlich: es widerspricht seiner Natur, irgend eine entgegengesezte Bestimmung von dem anzunehmen, was er ist.

Bei Zusammenhaltung jener Begriffe entdecket sich bald die genaueste Verknüpfung unter ihnen.

1) Inwieweit etwas nothwendig ist, insoweit ist es auch unveränderlich; und umgekehrt. Ganz natürlich! Eben weil es so seyn muß, darum kann es nicht anders seyn; oder weil es nicht anders seyn kann, darum muß es nun so seyn.

2) Inwieweit etwas zufällig ist: insoweit ist es auch veränderlich; und umgekehrt. Weil es nicht eben so seyn muß, so kann es auch anders seyn; und weil es anders seyn kann, darum muß es nun nicht so seyn.



Wesen.

Ein vielbedeutender Begrif in der ganzen Philosophie! Einige Punkte müssen hierbei besonders erwogen werden.

I. Grundbegrif vom Wesen.

Was ist das Wesen eines Dinges? — Etwas muß es doch seyn, das ein Ding zu dem macht, was es ist; etwas unterscheidendes, eigenthümliches, woran es von jedem anderm Ding sich erkennen lässet, und warum es nun genau dies Ding und kein anderes ist: warum z. B. dies, Metall und keine Pflanze: dies, Wein, nicht Wasser; warum dies, ein fester und kein flüßiger Körper ist. Nenne man dies überhaupt das Wesen eines Dinges. Anders war wohl auch nichts gemeint, wenn in der ältern Philosophie der primus Konceptus für das Wesen der Sache genommen wurde. Denn das erste, was wir uns bei irgend einem Ding gedenken können und gedenken müssen, wenn es nun dies Ding seyn soll — kann ja doch nichts anders seyn, als die ursprüngliche und eigenthümliche Merkmale und Kennzeichen, wodurch wir es von jedem andern unterscheiden: eben das, wodurch es in unserer Vorstellung zu dem wird, was es ist. Nahe an dieser

Erklärung liegt jene andere der neuern Philosophen, die das Wesen eines Dinges in seiner innern Möglichkeit, oder der Art, wie ein Ding, als solches seinem Innern nach möglich ist, zu sezen pflegen. Was macht dies Ding zu dem, was es ist? und diese andere Frage: wie ein solches Ding seinem Innern nach möglich sei? — scheinet im Grunde einerlei zu sagen. Ich will einen Menschen denken: ich denke mir ein Thier und verbinde diesen Begrif mit dem Charakter von etwas Vernünftigem — so wird es zum Menschen. Das ist sein Wesen oder die Art seiner innern Möglichkeit. Man kann auch das Wesen eines Dinges wohl in dem Zusammenbegrif seiner wesentlichen Bestimmungen sezen. Nur müßte man, zur Vermeidung eines Zirkels, sodann nicht das Wesentliche durch so etwas erklären, das zum Wesen eines Dinges gehört.

Anmerkung. Natur, Substanz, Form und Wesen wird oft für einerlei genommen.

II. Klassen der innern Bestimmungen und ihr Verhältniß zum Wesen.

Alle innere Bestimmungen der Dinge, mit Ausschließung der ihnen zukommenden Relationen, (wovon in einem eigenen Abschnitt hernach besonders gehandelt wird) lassen sich unter der Beziehung auf das Wesen in eine dreifache Ordnung bringen.

1) Einige derselben sind wesentlich, d. h. sie gehören zum Wesen, sind mit dem Wesen verbunden und müssen zugleich mit dem Wesen gesezt werden — können nicht wegseyn, wenn dies Ding bleiben soll, was es ist, wenn es sein Wesen behalten soll. Nur findet sich dabei noch der Unterscheid

a) Entweder machen diese Bestimmungen unmittelbar das Wesen eines Dinges aus (essentialia constitutiva). Vernunft z. B. ist ein konstituirender Charakter des Menschen.

b) Oder sie sind nothwendige Folgen jener ersten und ursprünglichen Bestimmungen die das Wesen der Sache beschließen (essentialia consecutiva: attributa). Freiheit ist ein Attribut des Menschen; etwas das ihm um des Wesens willen beigelegt (attribuirt) werden muß; Dependenz Folge der Vernunft.

2) Einige liegen außer dem Wesen, sind zufällig, können da und wegseyn, dem Wesen unbeschadet (modi: Accidenzen). Gelehrsamkeit, Frömmigkeit, Gesundheit sind Modi d. h. blos zufällige bestimmtere Arten seines Daseyns; so oder anders modificirte Existenz.

Einige von den zufälligen Beschaffenheiten werden natürliche genennet, d. i. gewöhnliche oder solche Beschaffenheiten, die doch meistentheils und in der

Regel vorhanden sind, wenn sie gleich darum nicht durchaus nothwendig. Natürlich ist es: eine Mutter liebt ihr Kind; ein jeder sorget für sein Glük. Es ist das gewöhnlichere; es ist ehe zu vermuthen, als das Gegentheil. Aber es gibt doch Ausnahmen. Darum, daß etwas mehr da, als weg ist, höret es nicht auf zufällig zu seyn.

III. Unterscheid der Realwesen und der Nominal- oder hypothetischen Wesen.

Alles, was wir uns denken können, sind Abstrakta, oder Individuen. Jene sind das Produkt eines reflektirenden Verstandes: eine Gemeinschaft oder Verbindung gewisser Prädikate, die wir uns unter einem bestimmten Namen als Einheit vorstellen. Z. B. Krieg, Mord; Vertrag, Gesez; Lügen, Wahrheit. — Diese sind die in der Natur vorhandene einzelne und wirkliche Dinge. Die Abstrakta haben ihr ganzes Daseyn und Wesen blos in der Vorstellung. Eine bestimmte idealische Verbindung vermittelst eines allgemeinen Namens macht ihr Wesen aus. Nicht so mit denen in der Natur vorhandenen Substanzen! Jedes einzelne Ding in der Natur hat für sich selbst und außer unserer Vorstellung sein eigenes, innerstes Wesen und bestimmte Konstitution.

Ist nun aber, was wir Wesen nennen, als Wesen unterstellen, und wornach wir die Dinge in gewisse Arten und Klassen vertheilen, so ganz mit dem, was

das Ding selbst konstituirt und seiner innern Realität — einerlei? Sehe man, was für uns Wesen heißt! — Der größte Theil unserer Begriffe bestehet aus einer Komplexion gewisser Beschaffenheiten und Merkmale, womit gewöhnlich die Dinge unserer Empfindung erscheinen. Die meiste dieser Merkmale sind nicht sowohl innere — in der Sache selbst sich befindende, nach ihrer absoluten Konstitution für sich und ohne Rüksicht auf etwas anderes ihr zukommende Eigenschaften: als Potenzen — gewisse Alterationen oder Veränderungen und Eindrücke von andern Dingen anzunehmen; oder in andern — in uns selbst, nach der Einrichtung unserer Organen, hervorzubringen. Die Rose stell' ich mir unter diesem Geruch, dieser Gestalt und dieser Farbe vor. Aber diese Farbe und dieser Geruch ist ja nur Eindruk auf mich. Nur andere Organen dürfte ich haben: so würde dies Roth und dieser Geruch was anders seyn. Also sind es doch keine absolute und ursprüngliche Beschaffenheiten der Sache an sich selbst. Indessen macht eine jede solche Kollektion gewisser Merkmale ein Aggregat, das wir mit einem gewissen Namen bezeichnen. Diesen himmlischen Körper, von der bestimmten Größe, mit dieser scheinbaren Bewegung — etwas rundes, leuchtendes, wärmendes — nennen wir Sonne. Das sind unsere Wesen. Das nennen wir nun den Begrif oder das Wesen eines Dinges. Diese nominal- und relative Wesen sind also nur ein Zusammenbegrif solcher Charaktere oder Beschaffenheiten, die wir zunächst unter einem solchen

Namen befassen, woran wir die Dinge erkennen, und wodurch wir sie voneinander unterscheiden. In Beziehung auf diesen Namen und diese angenommene und darunter beschlossene Merkmale eignen wir jedem Ding ein gewisses Wesen zu, und legen dem auch diesen Namen bei, wo diese bestimmte Vereinigung dieser Merkmale sich wahrnehmen lässet. Mensch — nennen wir den, bei dem wir diejenigen Charaktere wahrnehmen, die wir einmal unter diesem Namen verbunden und für diesen Namen festgesezt. Das absolute Grundwesen aber ist der Innbegrif der ersten, ursprünglichen, der Sache für sich selbst, außer aller Beziehung, unveränderlich zukommenden Eigenschaften, die das Ding in seiner innersten Realität ausmachen.

IV. Gränze menschlicher Erkenntniß in Ansehung der Wesen der Dinge.

Kennen wir die Wesen der Dinge — oder nicht? Wir kennen sie: wenn Wesen nichts anders sagt, als eine Sammlung der unter einem gewissen Namen beschlossenen Merkmale, die wir wegen der Ordnung im Denken bei allen übrigen zum Grund legen. Wir kennen sie nicht: wenn darunter die innerste Konstitution — die absolute, originelle Grundeigenschaften; der ganze Gehalt seiner Kräfte, der Bau und das Gewebe der feinsten materiellen Theile; oder überhaupt das innerste Principium der Realität eines Dinges verstanden wird. Hier — die Gränze unseres Wissens! dahin reichen wir nicht. Unsere Organen

sind nicht dazu gemacht. Ich kenne Gold an gewissen Eigenschaften, an Farbe, Schwere, und Solidität und Ziehbarkeit: — aber die innerste, selbstständige Realität dieses Metalls kenne ich nicht. Und eben so wenig kennen wir irgend ein anderes Ding. Aber auch diese Einschränkung muß zu unserer Bestimmung gehören. Nur so viel sollten wir wissen, als der Bestimmung unseres Seyns — der Beförderung unserer Glükseligkeit und der großen Absicht Gottes angemessen war. Und vielleicht würden wir weniger glüklich seyn, wenn wir weiter in die Wesen der Dinge einzudringen vermöchten.

V. Einige Lehrsäze von den Wesen.

Die Wesen der Dinge sind ewig — nothwendig — unveränderlich und unabhängig; unzertrennbar — und unmittheilbar.

Alle jene Säze gelten nicht eigentlich von dem einzelnen, existirenden — physischen Wesen; genau unter dem Begrif der Existenz genommen; sondern von dem idealischen, metaphysischen — abstrakten Wesen: abgezogen von der Realexistenz — als Begrif genommen, worunter jedes Ding irgend einem Geist sich darstellet und als ein solches Ding von ihm koncipirt und wahrgenommen wird. Mensch — als Begrif, als Koncept so eines Dinges, dem dieser Name zukommt, ist was anders, als dieser oder jene einzelne Mensch in seiner Wirklichkeit genommen. Das (konkretive)

Individualwesen schließet zugleich die Existenz: das abstraktive Wesen — nur den Begrif der Sache in sich. Und bei diesen Intellektualwesen muß man nun auch nicht blos unsern höchstunvollkommenen Begrif vom Wesen unterstellen, sondern den Koncept, wie der unendliche Geist ihn haben muß. Doch lassen sich die obige Säze zum Theil und auf eine gewisse Weise auch auf die physische Wesen der wirklichen Dinge anwenden.

1) **Die Wesen der Dinge sind ewig.** — Ein Saz, der keiner gründlichen Ausführung fähig ist, ohne schon hier etwas von dem höchsten und vollkommensten Geist vorauszusezen. Führe man die Wesen der Dinge in ihren Ursprung aus dem unendlichen, allumfassenden Verstande Gottes, als ihre lezte Quelle, zurük!

Alle unsere Begriffe sind kopirt. Wir haben keinen einzigen primitiven, anders woher völlig unabhängigen Begrif. Empfindung erzeuget alle unsere Vorstellungen und muß zu allen Reflexionen den ersten Stof in die Seele liefern. Von dem, was schon da ist, empfangen wir die erste Bilder, aus welchen die Seele den ganzen Vorrath ihrer Kenntnisse hervorarbeiten muß. Dies ist das große Gesez unserer Natur. Alles, was wir wissen, ist Abdruk fremder — zum Anschauen und Wahrnehmen uns hingestellter Werke. Aber — nur unvollkommen kopirt. Wir reichen nicht in das Innerste der Dinge, die wir außer uns wahrnehmen: kein einziges kennen wir ganz. Nur

Nur einzelne Beschaffenheiten merken wir uns zur Unterscheidung; sammeln und verbinden sie in unsern Begrif und ordnen hiernach die verschiedene Klassen der Wesen. Die schon außer uns in der Natur vorhandene wirkliche Substanzen sind daher zwar die nächste Originale für uns; wornach der ganze Apparat menschlicher Begriffe geformt und gebildet wird. Nun aber — eben diese Dinge, abgesehen einmal von ihrer Wirklichkeit, wenn sie dann nicht wären, und ehe sie waren — können doch durchaus ihre Möglichkeit nicht verlieren. Ein Mensch, ein Baum, ein Stein — wenn auch von diesen allen nun nichts da wäre; nur seiner innern Möglichkeit nach, d. h. nach seinem Wesen genommen, bliebe nun doch immer ein solches Ding — ein mögliches solches Ding. Diese Möglichkeiten, diese Wesen — abgesehen von der Existenz — was sind sie aber? Anders doch nichts, als Ideen, Vorstellungen, Intelligenzen. Ein Ding in der blosen Möglichkeit genommen, noch ohne seine Realexistenz, ist ja doch nur ein gedachtes Ding. Nur für einen Verstand, der es als möglich denkt — ist es etwas. Nun — wenn diese Intellektualwesen aller gedenkbaren Dinge nur Koncepte und Ideen sind: wo waren sie denn? wo können und müssen sie von jeher gewesen seyn? — Der Geist, der alles Gedenkbare denken kann — und denkt: ist das nicht der unendliche Gottesgeist? Nur in diesem unendlichen Geist, in dem unbeschränkten Verstande Gottes, konnten sie seyn, und in ihm mußten sie seyn. Da waren sie ursprünglich:

waren ehe, als die Dinge wurden. Alles war in dem Unendlichen. Er gab jedem sein Wesen. Der Unendliche dachte es so: dies war sein Wesen. Er dachte jedes, wie es seyn und werden konnte: und was es konnte — das sollte es seyn — das war es. Aller Dinge Wesen wurden gleichsam durch den Akt des Denkens Gottes gebohren. Ihr Alter ist der Gottheit gleich. Sie sind ewig, wie die Gottheit selbst.

O du allerzeugender, allbegreifender, allwirkender Geist! Einziger Urquell aller Möglichkeit und aller Wahrheit! Du Wesenschöpfer! — welch eine Tiefe deiner Weisheit und deines Verstandes!

2) Die Wesen der Dinge sind nothwendig. — So nothwendig als ewig; darum nothwendig, weil sie ewig sind. Nothwendig — denn der unendliche Geist dachte ein jedes Ding, so wie es möglich war. Und nur auf diese einzige Art war es möglich, wie er es dachte.

Bei einer so hohen Abstraktion, wo man dem Ursprung der Wesen nachspüret, hat man Ursach sich für Verwirrung zu hüten.

Erste Anmerkung. Lasse man sich die Namen nicht irren! der Name macht hierbei nichts. Ein Wald, ein Berg, ein Vogel, ein Schaf; man konnte diese Dinge anders nennen. Aber

nenne man jedes, wie man will! das Ding selbst — unter diesem oder einem andern Namen — bleibt ewig und nothwendig, was es ist. Esel — wenn ich ihn auch Löwe nennen wollte — behält seine Eselnatur; bleibt Esel — bleibt das, was er nun als Esel ist. Nenne man den Wolf ein Lamm; oder die Schlange — eine Taube: aber in seiner Natur ist beides immer noch das — ist Wolf und Schlange.

Zweite Anmerkung. Trage man nicht die Unvollkommenheit unseres Begrifs vom Wesen in das Wesen der Sache selbst hinein. Es ist wohl möglich, daß mehrere Menschen die nemliche Sache unter einem verschiedenen Begrif und insofern unter einem verschiedenen Wesen sich denken. Wie das? — Unsere Begriffe sind meist nur eine Partialkollektion gewisser Beschaffenheiten, so viel wir deren zur Unterscheidung nöthig haben. Der eine kann nun diese; der andere wohl andere Merkmale zur Unterscheidung wählen und in seinem Begrif zusammen verbinden. Unter einer verschiedenen Definition oder einem verschiedenen Nominalwesen bleibt es dennoch eine und die nemliche Sache. Der eine kennet z. B. eine gewisse Pflanze unter diesen: der andere unter andern Charakteren. Dennoch ist es die nemliche Pflanze. Aber für den Geist, der das ganze und völlige Wesen

der Dinge durchschauet, hat jedes derselben sein einziges, innerstes und nothwendiges Wesen.

Dritte Anmerkung. In dem Verstande des unendlichen Geistes sind zwar die Wesen der Dinge auch nur Begriffe; aber nicht von der abstrakten Art, wie unsere Begriffe. Menschlicher Begrif ist Kopie — abgezogen von den schon vorhandenen existirenden Dingen. Gottes Begriffe sind die Urbilder dieser Dinge selbst. So viel höher sind Gottes Gedanken als der Menschen Gedanken!

3) Die Wesen der Dinge sind unveränderlich. — Insoweit nemlich sind sie es, als sie ewig und nothwendig sind. Also — in Beziehung auf einen feststehenden Begrif — nicht in Ansehung der Existenz. Vernunft ist ewig und unveränderlich — Vernunft. Mensch kann in Ewigkeit nichts anders seyn als Mensch. Laster ist ewig und unveränderlich, Laster d. h. der Begrif kann sich nicht verändern. Aber irgend ein einzelnes Individuum kann seiner Vernunft durch einen Zufall beraubt werden; und dieser Lasterhafte kann sich bessern. Der eine ist nun nicht mehr lasterhaft; der andere ist nicht mehr vernünftig. Nur die Existenz hat sich verändert. Soweit kommen denn wohl alle Menschen überein, daß, wenn der Begrif eines Dinges einmal festgesezt ist — was nun das Ding an sich auch immer sey — es seine Natur und Wesen, d. h. seinen

Begrif, doch nicht verändern könne. Tugend — sey sie nun auch was sie wolle: aber was sie ist — das muß sie seyn und kann nichts anders seyn.

Nur die Anwendung der Namen kann bei der Unvollkommenheit menschlicher Begriffe Schwierigkeit machen. Der eine kann etwa dies, der andere was anders Tugend nennen. In Beziehung aber auf den einmal angenommenen Begrif des einen oder des andern kann nun die Sache nichts anders seyn, als was sie ist. Wie verschieden auch die Menschen von Tugend denken, d. h. wie uneinig sie auch noch darüber sind, was man Tugend nennen soll: so zweifelt doch keiner, daß Tugend — unter diesem oder einem andern Begrif genommen — nichts anders seyn könne, als Tugend. Von den Namen reden wir ja nicht, sondern von der Sache selbst unter einem gewissen Begrif. Ob ein Mensch, der seine Vernunft verlohren hat — noch Mensch heißen könne? — wird vielleicht der eine bejahen, der nur eine menschliche Gestalt zum Menschen erfordert. Ein anderer läugnet es, weil er unter diesem Namen — Mensch, auch eine thätige, übende Verstandeskraft befasset. Nur über dem Namen ist man zweifelhaft, wo derselbe gebraucht und angewendet werden soll. Niemand zweifelt aber, daß der Mensch, unter seinem eigenen Begrif, nicht etwas anders seyn könne, als Mensch.

4) **Die Wesen der Dinge sind unabhängig.**

Unabhängig sind die erste primitive Koncepte, die Urbegriffe des unendlichen Verstandes. Der ewige

Gottesgeist schuf Wesen aus sich selbst. Gedanke Gottes — war Wesen. Himmel, Engel, Seelen — waren da in seinem Begrif; waren durch **Ihn.** Ueberall kein Original als sich selbst!

Unabhängig sind die **physische Grundwesen** der wirklichen Dinge in der Natur, die innerste Realität eines jeden Dinges, die Grundsubstanz — das, wodurch es bestehet. Was das erste, oder rükwärts das lezte eines Dinges ist, leidet ja nichts anderes in ihm, wovon man es ableiten, woraus man es erklären, oder wohin man es zurükführen kann.

Unabhängig sind auch unsere abstrakte **Wesen**, unsere **Nominalwesen** (Definition); insofern als wir in der Ordnung des Denkens davon ausgehen, sie zum Grund legen und das übrige daraus deriviren müssen.

5) **Die Wesen der Dinge sind unzertrennbar.**
Wie?

a) Unzertrennbar nach ihrem Innhalt. Was genau zum Wesen und Begrif eines solchen Dings gehört, lässet sich nicht zerreissen, zertheilen, zerstümmeln — so lang es das bleiben soll, was es ist. Nehme man etwas davon, oder seze an dessen Statt was anders hinzu: so ist es nun nicht mehr genau das, was es war. Eben so wie bei den Zahlen!

Zahlen! Nur eines weniger oder mehr: so ist es nicht mehr die vorige Zahl.

b) Unzertrennbar auch von den Dingen selbst. Wo dieses Wesen ist, muß dieses Ding: und wo dies Ding — muß auch dies Wesen seyn. Denn das Wesen macht es zu dem, was es ist.

6) **Die Wesen der Dinge sind unmittheilbar.** — Lassen sich nicht verpflanzen und versezen; verwechseln oder verwandeln. In der Natur hat jedes sein eigenes, feststehendes, bleibendes Wesen. Der Kiesel wird nicht zur Perl; und die Maus nicht zum Frosch. Unsere Ideen, als Kopien der natürlichen Dinge, ahmen ihre Eigenschaft nach. Jeder Begrif bleibt von dem andern abgesondert. Auch in der Idee kann ich einen Nero nicht für einen Titus denken; oder Assassinat in eine Heldenthat umschaffen.

Nur nenne man jeden Fortgang, jedes Wachsthum, die Evolution und stufenweise Ausbildung eines Dinges — nicht Verwandlung. Der Samenstaub bildet sich zu einer Staude; das kleine Korn wird zum Stamm, und der Embryo zum Mann. Dies alles sind keine Wesenversezungen, sondern Modificationen, Fortgänge und verschiedene Alter eines und des nemlichen Wesens. Das keimende, das wachsende, das reifende — ist Eins. So wird auch die Knospe zur Blüte; und diese zur Frucht.

Auch verwechsele man nicht Fortpflanzung und Mittheilung. Wohl können die Dinge, nach ihren physischen Wesen, etwa andere Dinge dieser Art erzeugen oder hervorbringen. Fortpflanzen können sie sich; aber ein Wesen kann nicht in das andere übergehen, eines nicht mit dem andern umgesezt oder verwandelt werden.

Sollte jemand sagen?

„Es gibt doch in der Natur solche Verwandlungen der Wesen. Holz wird Stein. So wäre es auch möglich, aus Blei — Gold zu machen.“

Es können wohl Theile fremder Körper sich vermischen und zusammenhängen, so fest, daß wir nun nicht mehr diesen Anhang sondern können. Aber was eigentlich zum innersten Wesen eines jeden gehört, das muß noch da seyn. Nicht von gewissen Mischungen oder irgend einem Zusammenhang ist hier die Rede; sondern von wirklicher Verwandlung der Wesen selbst ineinander. Wende man es auf die Versteinerungen an!

Nun etwas noch zur Anwendung!

Jene, dem Ansehen nach dürre Säze, geben reichhaltigen Stof zu den tiefsten Spekulationen über die Natur und den Menschen. Also — wenn man uns lehrt, daß jedes Ding in der Natur sein abgemessenes, eigenthümliches und originelles Wesen haben müsse: sollte dies wohl

nicht eines der ersten Geseze seyn, worauf die ganze Ordnung der Schöpfung gegründet ist? Ohne dies Gesez der Wesen — der unmittheilbaren Wesen, müßte Verwirrung in der Natur entstehen. Nun aber bestehet jedes Ding fest in seinem bestimmten, eigenen, einzigen Wesen. Der Stein kann nicht zum Brod, die Maus kann nicht zum Fisch, der Affe nicht zum Roß und der Mensch nicht — Engel werden. Ein solcher Wesenübertrag — Wesenentäußerung wäre Zerstörung der Natur. Die eigene Grundsubstanz irgend eines Dinges leidet keine Mittheilung. Umformen, vermischen lassen sich die Dinge in unzählige Gestalten. Aber alle jene Simplicia, woraus irgend ein solches Kompositum bestehen mag, bleiben in ihrem Grundstof ungemischt und unverändert. Kein Erdstäubchen, kein Wassertropfen kann was anders werden, als er ist. Der Keim einer Pflanze kann ewig nicht der Keim eines Thiers werden. Alles ist gemacht nach Gewicht und Maas. — Wo doch einige Philosophen nun mit ihrer unaufhörlichen Wesenerhöhung hinauskommen mögen? Die Philosophen, welche die ganze niedere Schöpfung durch progressive stetige Migrationen ins Menschengebilde überführen — die Futterkräuter, wovon Schafe und Rinder und Pferde sich nähren, in animalische Wesen, und diese in Menschenformen überbilden;

und ich weiß nicht was? endlich aus dem Menschen werden lassen (s. Herders Ideen zur Geschichte der Menschheit). — „Bei dem unermeßlichen Abstand zwischen Endlichen und Unendlichen aber ist es doch gar wohl gedenkbar, daß jedes endliche Wesen einer endlosen Erhöhung fähig sei, ohne darum jemals hin an das Unendliche zu reichen.“ Auf die nemliche Weise wäre es auch wohl gedenkbar, daß jedes dieser wirklichen Wesen in der Natur gleich von der Schöpfung Beginn auf eine noch viel höhere Stufe der Vollkommenheit gesezt worden wäre, als auf der es nun wirklich stehet — daß z. B. der Wurm schon in den Rang, der nun dem Menschen angewiesen ist, und der Mensch, wer weiß, um wie viel höher gestellet worden wäre. Ich kenne die Leiter der Wesen nicht. Ich weiß nicht, wo sie anfänget und wo sie endet; weder was das höchste, noch was das unterste sei. Aber wie groß und unerreichbar sie dann immer sei; und in welch unnennbaren Abstufungen die darauf befindlichen Wesen, auf- und niederwärts, sich unterscheiden: so kann ich nun doch keine Auslassungen, keine Lüke, kein Leeres gedenken. So viel Arten der Wesen, als werden konnten — wurden. Und jedes ward, was es nach dem Gesez der Endlichkeit werden konnte. Diese Ordnung und diese Manchfaltigkeit der wirklichen endlichen

Wesen kann ich denken. Aber daß alle diese Wesen unaufhörlich eines dem andern nachsteigen, sich selbst übersteigen — über diese ganze Leiter hinaussteigen und an irgend einer andern Leiter immerfort wieder weiter steigen, und wer weiß — wohin? dann endlich steigen sollen: so etwas übersteiget durchaus allen meinen Begrif. „Aber soll denn ein Wesen eine ganze Ewigkeit hindurch auf irgend einer erlangten Stufe der Realität gänzlich stillestehen?" Muß ich doch nun nicht gleich einen ewigen Stillestand denken. Rükgang vielleicht! temporärer — nach gewissen Perioden abgemessener Rükgang; und dann neuer Fortgang. Oder Uebergang in einen andern Zirkel! Wer kennet die verschiedene Kreisläufe, die der Schöpfer seinen Wesen etwa zu durchwandern gebot?

Für die Goldmacherkunst dürfte nach jenem Gesez der Wesen wohl nun auch nicht viel tröstliches zu hoffen seyn. Der Alchymist will etwas, das nicht Gold ist, zu Golde machen, d. h. ein Wesen in das andere umschmelzen und verwandeln. „Aber wenn nun z. B. Gold auch nur ein solches Mixtum wäre, das blos durch die verschiedene Zusammensezung verschiedenartiger Ingredienzen in bestimmten Dosen entstünde: warum sollte es nicht möglich seyn, sowohl jene Ingredienzen selbst, als diese

bestimmte Dosen — wie viel von jedem mit dem andern verbunden, nun genau ein solches Kompositum gebe — zu entdecken?" Ein Mixtum mag es wohl seyn, aber von der unmittelbaren Mischung und Erzeugung der Natur. Auch diese vermischte Wesen hat die Natur unmittelbar festgesezt. Diese Mixta der Natur, wie die Simplicia, sind nun das, was sie sind, unmittelbar durch die Natur. Jene erste und ursprüngliche Mischung lieget schlechtweg ausser der Sphäre menschlicher Kunst, so lange wir den ersten Stof der bildenden Natur und ihre innerste Fabrik nicht kennen. Die Kunst kann mischen, aber nicht wie die Natur. Künstliche Mischung — ist Mischung der zweiten Ordnung. Aus den Kompositis der Natur kann die Kunst durch Mischung wohl neue Komposita formen, wie sie die Natur nicht unmittelbar erzeuget. Mische man Gold und Kupfer oder Blei und was man will: ein Drittes wird es, aber nun keines von diesen ganz — nicht Gold, nicht Kupfer, nicht Blei. Was die Natur schon für sich in seinem eigenen bestimmten Wesen begründet hat, das kann nun nicht durch Mischung, durch Zusammenschmelzen anderer, auf die nemliche Weise auch in ihrem eigenen besondern Wesen bestehender Substanzen — hervorgebracht werden. Das hieße die Ordnung der Wesen zerstöhren. Mische man

andere Steine, so viel man will: was das Produkt auch immer sei — Diamanten werden es nicht und könnens nicht werden. Diamant und Gold hat in der Ordnung der unmittelbaren Produkte der Natur schon sein eigenes, unmittheilbares Wesen. — Golddurstiger! meinest du denn, die Natur werde deine eitele Begierde zu sättigen, ihre Geheimnisse dir verrathen? oder die ewige Ordnung ihrer Werke verrücken? Betrogener! fühle es — du strebst gegen die Natur. Nicht den Stein der Weisen sollte man es nennen, sondern den Stein der Thoren. — Aber wenn man freilich voraussezen wollte, daß es auch in andern Körpern goldartige Theile gebe, und die Kunst des Adepten nur in der Extraktion dieser orifiken (aurificæ) Partikeln bestehen sollte: nun dann hieße das wohl nicht — die Wesen verwandeln. Aber zu besorgen wäre dann doch, daß das extrahirende Gold nur zu sehr den Extrakt aufwäge. **Maupertuis** führt daher die Thorheit des Goldmachens nicht von der Unmöglichkeit, sondern von der Unwahrscheinlichkeit heraus *).

Und der Mensch! der menschliche Körper — muß nun wohl auch sein eigenes, originelles Wesen haben. Sein physisches Wesen, seine Grund-

*) Lettres de *Mr. de Maupertuis.* XIX. sur la pierre philosophale. pag. 166 - 70.

substanz muß auch, wie alle Wesen in der Natur, unveränderlich seyn. Im Embryon war es schon da; war nach allen seinen Anlagen schon vollendet; kann ewig nicht das Wesen eines andern Dinges werden. Aber wir sehen jezt den Menschen unter einer Hülle. Nicht alles, was wir an dem Menschen sehen, nicht die ganze Ausspannung, das Volumen, die Umkleidung, worunter wir ihn sehen — ist der Mensch. Das Fleisch, das vielleicht nach einiger Zeit abgefallen seyn wird, gehört doch nicht zu seinem eigenthümlichen physischen Wesen. Die Milch, das Brod, das Wasser, die Pflanzen und Früchte, wovon er sich nährt, können doch nicht zum Menschen werden. Das Stük Ochsenfleisch, womit er heute sich sättiget, kann ewig kein wesentlicher Theil des Menschen werden. Seine Humanität, sein eigenes Menschenwesen kann doch es nicht seyn und wird es nicht. Zur Dilatation, zur Hülle kann es ihm dienen. Diese Hülle kann ihm genommen werden. Der Umfang, die Ausdehnung seines Körpers kann ab- und zunehmen; sein physisches eigenes Wesen aber muß ihm bleiben. Der Goldschmidt versezt eine Unze Goldes mit fremdem Metall: und wir nehmen nun diese ganze Masse für Gold. Eben so nehmen wir auch die ganze körperliche Masse, mit allem dem Zusaz und Anhang fremder Theile, für das physische eigene

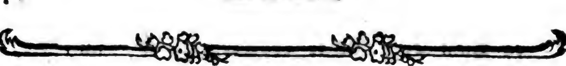
Wesen des Menschen. Der Mensch ist in diesen fremden Theilen. Aber sie sind doch darum nicht — der Mensch. Wermuth theilet seinen Effekt einem ganzen Gefäß voll Wasser mit: aber Wermuth ist nun nicht Wasser. Jenes innerste, eigenthümliche Wesen des Menschen können wir mit unsern Sinnen nicht unterscheiden. Für diese irdische Region war ihm diese vollere Ausspannung, diese gröbere Hülle nöthig. Ohne sie konnte der Mensch, mit den feinern Werkzeugen eines Embryo, in dem Zirkel anderer gröbern Körper nicht wirken. Auge und Ohr und alle seine Sinne mußten für Licht und Luft, und alle diese grobe Körper, die uns umgeben, eine proportionirte Größe und Festigkeit haben. Aber eben dieser größere Umfang und Ausdehnung gehört darum doch nicht zu dem physischen Wesen des Menschen *). — Nun lassen sich auch wenigstens die Einwürfe gegen die physische Möglichkeit der Auferstehung heben.

„Wie kann ich eine Auferstehung glauben — eine Wiedersammlung, Zurükführung, Vereinigung der zerstreuten körperlichen Theile zu ihren ersten Kompositis? Leichname haben Aecker

*) l'Anthropologie, traité metaphysique par Mr. le Marquis de *Gorini*. Tom. I. chap. 10. p. 40-50.

und Felder gedüngt, Kräuter und Pflanzen haben sich davon genährt. Diese sind die Speise der Thiere: und Thiere wieder die Speise anderer Menschen geworden. Die nemlichen Theile wandern aus Körper in Körper. Aus Zerstöhrung und Ruinen werden neue Körper gezeugt. Mit Menschenkörpern ist es nicht anders, wie mit andern Körpern. Diesen ewigen Gang laufen die Dinge. Nach einem tausendjährigen Umlauf — wie viel Menschen haben in den nemlichen Theilen gelebt? Nach tausend Jahren lebt ein Mensch. Sein Körper wird aus altem Stof gebildet. Vor tausend Jahren gehörten diese Theile einem andern. Und — von diesem bis zu jenem — wie viel haben nach und nach sich in diesen Stof gekleidet! Welchem dieser Besizer und Bewohner sollen diese Theile zugeschieden werden? Wessen Eigenthum sollen sie seyn? Den Saz vom Widerspruch — diese große und ewige Wahrheit, kann doch auch der Allmächtige nicht zerstöhren. Widersprechend ist es ja doch: diese nemliche Theile sollen dem einen und zugleich einem andern oder mehreren eigen seyn, d. h. sollen einem gehören und zugleich ihm nicht gehören. Und wenn dies nicht seyn soll und nicht seyn kann: wie kann eine Wiederherstellung aller der vorigen Menschenkörper, die einem Theil nach wenigstens in dem nemlichen Stof bestanden haben — wie

kann eine Auferstehung möglich seyn? — "
Fürchterlich können diese Einwürfe scheinen, wenn man nicht Hülle und Wesen unterscheidet. Was wir jezt am Menschen sehen, ist nicht Wesen, sondern Hülle. Wiederherstellung deines physischen Wesens, dies ist, Mensch! deine Auferstehung. Dein wahres und eigenes Wesen kann nach dem ewigen Gesez der Wesen niemals das Wesen eines andern Dinges werden. Unter tausend Formen kann es sich verlieren, aber nicht für Ihn — den Wesenkenner. Der Allmächtige kann Wesen sammeln, herstellen, verjüngen. Immerhin verwese, zerfalle, zerstäube diese Hülle — aus fremden Theilen gewebt; das Gewand, worin ich nun auf dieser Erde wandeln sollte! Sie war nicht mein; mein individuelles Wesen war sie nicht. Schon meine eigene Erfahrungen, der Anblik einer abgezehrten, kaum noch in Haut und Knochen hangenden Menschengestalt, lehrt es mich, daß diese grobe materielle Theile, diese Ausspannung nicht durchaus zum Wesen des Menschen gehören. Immerhin bleibe jene Hülle zurük; werde zu neuen Formen gemischt! Andere Wesen mögen wie ich — sich darein kleiden. Dir aber Wesenhüter — Wesenvater! Dir sey, wenn ich von diesem geborgten Gewand entkleidet werde, mein Wesen vertraut!



Absolute Eigenschaften der Dinge.

Aus dem vorhergehenden bieten sich der Untersuchung des Philosophen einige Affektionen der Dinge dar, die schlechtweg ihrem Wesen anhängig sind. Welche?

Einheit.

Was für Einheit? — Nicht die arithmetische Einheit — Zahleneinheit: das Zeichen von Einem. Nicht die ausschließende Einheit — Unicität, oder diejenige Bestimmung, worunter etwas nicht seines gleichen hat. Sondern die absolute, transscendente Einheit — Weseneinheit.

Alles, was in der Natur unter einer eigenen Partikularexistenz sich darstellet, das ist Eins. Wo mehrere Dinge sind, da sind mehrere getrennte Existenzen. Das Eins existirt nur einmal, ist nur unter seiner besondern ungetrennten Existenz vorhanden. Groß oder klein, von dieser oder einer andern Art — dieser Wurm, dieser Mensch, diese Pflanze, diese Seele — und so bis zum kleinsten Atomus in der Natur — ist nur einmal da, und stellet unter dieser

einmaligen Existenz in der Natur eine Einheit dar. Unsere Begriffe bilden sich nach der Natur. Auch jedes Abstrakt, das die Seele unter einer eigenen idealischen Existenz in sich koncipirt — wird Einheit in der Vorstellung. **Wurm, Mensch, Pflanze** — als Abstrakta, sind so viel repräsentative Einheiten in dem Verstande.

Unser Verstand ist bildende Kraft. Nicht vorbilden (nach kantischer Weise) — nachbilden nur ist sein Geschäft. Der fähigste und wizigste Kopf so wenig als der stärkste Träumer ist im Stande einen einzigen, eigentlich originellen Begrif aus sich selbst zu schaffen. Die erste Originale müssen in der Empfindung liegen. Nur Abstraktion, Assimilation, Kombination, Uebertrag — Formen und Mischen ist das eigene Geschäft der Seele im Träumen und Wachen. Kinder und Erwachsene erhalten ihre Begriffe von noch ungekannten, oder ungesehenen Dingen nur durch Assimilation mit andern schon durch die Empfindung ihnen bekannten Gegenständen. Ein Kind weiß noch nichts von Paris, kennet aber doch schon eine Stadt oder Dorf und die Häuser in dieser Stadt und diesem Dorf. Stelle dir, sag' ich dem Kinde, jene Stadt noch zehenmal, oder jenes Dorf noch hundertmal größer vor! denk dir zehn solche Städte oder hundert solche Dörfer zusammen; und die Häuser noch so viel größer, höher, schöner; und hundert oder tausendmal so viel Menschen, als in dieser Stadt oder diesem Dorf. So etwa bildet sich der Begrif zur Einheit.

Da jedes Ding sein eigenes und besonderes Wesen hat, da die Wesen unzertrennbar sind; da der Charakter der Unzertrennbarkeit dessen, was nun ein solches Ding konstituirt — die Einheit ausmachet: so muß nun wohl auch jedes Ding für sich Eins seyn; sei es physische oder intellektuelle Einheit — Einheit der Natur oder der Abstraktion.

Eine Menge von Einheiten lassen sich wohl auch in ein Ganzes verbinden, und gelten insofern als Ganzes zusammen für Einheit. Aber bei der Dekomposition lösen sich jene Einheiten wieder auf, gehen auseinander und bestehen einzeln in ihrem Wesen für sich. Das Meer bestehet aus Tropfen; und ein Feuerklumpen, der unsern Erdball zerstöhren würde — aus Funken. In zahllosen Theilchen — jedes für sich, wird der Staub, worein unser Körper verwandelt werden soll, noch in der Natur vorhanden seyn. So trägt auch die denkende Seele — diese der Natur immer nachbildende Kraft, mehrere einzelne Abstrakta in ein Ganzes zusammen, nimmt das Ganze für Einheit; sezt aber auch diese Komposita wieder in die einzelne Ingredienzbegriffe auseinander.

Steril ist dieser Begrif wohl nicht. Das große Geschäfte des Physikers und Chymikers — was ist es denn anders, als den Einheiten der Natur nachzuspüren; die Natur in ihren Mischungen und Auflösungen zu verfolgen? Analyse der Körper ist das Studium

für ihn: und Analyse der Begriffe — für den Logiker. Je tiefer jener in die Kenntniß der Bestandtheile natürlicher Dinge eindringet; und je richtiger dieser die Einheiten des Denkens geordnet hat: um so vollkommener wird die Kunst des einen und des andern. Lieget denn nicht der Hauptmangel aller menschlichen Wissenschaft eben darin, daß wir insgemein die Massen nehmen; und den Zeug zu wenig kennen — oder studieren?



Wahrheit.

Wofür ein jedes Ding in der Natur gelten soll: das ist es auch. Was jedes haben soll — das hat es. Sein bestimmtes Wesen hat es. Nicht mehr und nicht weniger ist es, als sein Wesen. Nicht mehr und nicht weniger sollte es seyn. Also — in der Natur ist lauter Wahrheit: alles rein und ächt. Keine Verstellung, kein bloßes Scheinen; keine Falschheit, keine Täuschung, kein Betrug! In jedem Ding ist Wahrheit. Der Sperling sollte Sperling seyn: das ist er auch. Die Spinne sollte keine Biene — sondern Spinne: und die Distel keine Feige — sondern Distel seyn. Jedes ist das in der Natur, wozu es sein Wesen bestimmt. Man bemerke hierbei:

1) Wesenswahrheit ist ewige und ursprüngliche Wahrheit. Alle Wesen sind Gottes. Aus dem höchsten Verstande Gottes, durch eine ewige und unerforschliche Wirkung, wurden sie erzeugt. Der Verstand des Unendlichen ist das Original aller wirklichen Dinge in der Natur. Nach jenem primitiven, nothwendigen und unabhängigen Koncept des ewigen Geistes wurden sie geformt. Ihre Wahrheit ist Gottes Wahrheit. Gott ist die Wahrheit.

2) Wesens-

2) Wesenswahrheit ist der Grund und die Quelle aller Wahrheit. — Alle unsere Begriffe sind Abdrücke von der Natur — falsch oder richtig kopirt. Nur dann ist Wahrheit in unserem Begrif und in unserer Erkenntniß, wenn sie uns treue Abbilder dessen liefern, was die Dinge an sich selber sind. Wäre keine Wahrheit in dem Original, in den Wesen, den ersten Begriffen der Dinge selbst: dann müßten alle jene Bilder uns trügen. Himmel und Erde können uns keine Wahrheit geben, wenn Gottes Wesen es nicht sind.

Siehe Mensch! du bist es selbst, der Irrthum pflanzt: indem du die Wesen der Dinge entstellest und verkehrest; aus Unwissenheit oder Eigensinn oder Leidenschaft die Dinge zu etwas machen willst, das sie nicht sind, und nicht werden können: Bosheit — in Klugheit; und Laster in Sitten verwandeln willst — den Menschen bald zum Engel und bald zum Teufel. Nimm jedes doch für das, was es ist. Achte auf die Natur! Sie ist wahr und treu. Sündige nicht an Ihr, die dich die ewige Wahrheit lehrt!



Ordnung.

Der Redegebrauch muß es bestimmen, was überhaupt Ordnung sei. Ordnung nennet man eine Verknüpfung von Dingen nach Plan und Regel, oder irgend einem allgemeinen Grund, welcher die Dinge in ihrem Daseyn und ihrer Folge, wo und wann jedes sich befinden und geschehen solle — bestimmt. Ordentliches Leben ist ein Leben nach Plan, nach Zwek und Regel; der Bestimmung des Lebens gemäs. Ordentlich studieren heißt regelmäßig studieren. Ordnung in der Oekonomie sezt Beobachtung der vernünftigen Wirthschaftsregeln voraus. Ordnung in den Geschäften, Ordnung unter meinen Schriften und unter meinen Büchern weiset immer auf eine richtige zwekmäßige Stellung und Verbindung der Dinge. Verwirrung (Unordnung) prädicirt man eben da, wo keine feste Regel das Daseyn und die Folge gewisser Dinge modificirt; oder diese Regel nicht merkbar ist. Nicht merkbar — denn bei nicht wahrgenommener Regel könnte einem es wohl lauter Unordnung zu seyn scheinen, was im Grunde lauter Ordnung ist. Wenn einer z. B. polnisch oder russisch sprechen hört, der diese Sprache nicht kennet: dem wird die Folge und Mischung der Töne höchst unordentlich vorkommen. Der Zuschauer eines unbekannten Spiels weiß sich gar

darein nicht zu finden und meint, daß dies alles ohne Ordnung durch einander gehe. Und so geht es auch uns mit der grossen Natur. Tausendmal dünkt uns in dem Lauf der natürlichen Dinge und der Folge der Begebenheiten und Erscheinungen keine Ordnung zu seyn: nur weil wir ihre Geseze nicht kennen.

Wo Wahrheit ist, da ist Ordnung. Alle Wahrheit entspringet zulezt aus den Wesen. Das höchste Gesez der Wahrheit ist das Gesez des Möglichen — das Gesez der Wesen. Die höchste und absolute und in diesem Verstande einzige und nothwendige Ordnung ist auf dieses ewige und unwiederrufliche Gesez gegründet. Alles, was einem Ding zukommt und zukommen kann, die ganze Serie und Verknüpfung seiner Beschaffenheiten und seiner Zustände, muß mit diesem obersten Gesez übereinstimmen. Darum muß in der ganzen Natur und in jedem Ding auch Ordnung seyn.

Aber außer jener wesentlichen und allgemeinen Ordnung kann es noch manche relative Ordnungen geben, in Beziehung auf irgend eine untere Regel. Nach dieser Regel kann etwas Ordnung seyn, was nicht Ordnung wäre nach einer andern Regel. So stößet wohl öfters eine Ordnung gegen die andere. Der bestimmtere Zwek erfordert auch oft eine verschiedene Regel.

Vollkommenheit.

Ein wissenschaftlicher Begrif von einem solchen Umfang bedarf, bei der verschiedenen Anwendung des Worts, eine genauere Entwickelung.

Ueberhaupt wird Vollkommenheit

1) Entweder für jede einzelne Realität genommen. Nichtrealität und Mangel — ist Unvollkommenheit. Wie die Realitäten, so lässet sich nun auch Vollkommenheit unter einem verschiedenen Aspekt unterscheiden. So gibt es

a) Reine und gemischte V. Rein — ohne heterogenen Anhang; ohne Zusaz von Mangel oder Einschränkung. Alle endliche Vollkommenheit ist mit Mangel gemischt; und wenn wir sie auf das unendliche Wesen übertragen, müssen wir sie zuerst purificiren.

b) Absolute oder relative V. Für irgend ein bestimmtes Wesen kann wohl etwas Vollkommenheit seyn, das es für ein anderes nicht wäre. Fliegen ist Realität für den Vogel; Schwimmen für den Fisch: Abstrahiren —

Vollkommenheit für den Menschen. In Gott wäre es Unvollkommenheit. Absolute Vollkommenheit ist es ihrem Begrif nach ganz und überall.

c) Transitive oder immanente (intransitive) V. Realität eines Dinges, insofern sie der Grund der Realität für andere, auch andern nüzlich wird — ist transitive Vollkommenheit. Viel Kunst und Wissenschaft: aber verschlossene unmitgetheilte Wissenschaft — ist nur Realität für den, der sie besizt.

2) Oder als Eigenschaft eines zusammengesezten (wirkliches oder idealisches Kompositum), für eine solche Uebereinstimmung der miteinander verbundenen Dinge, die zur Einheit — zu einem bestimmten Zwek hinleitet. Eine vollkommene Uhr, insofern das Kett- und Räderwerk und alle ihre Theile in ihrem Bau zusammenstimmen, diesen einzigen Zwek, die richtige Anzeige der Zeit zu bewirken. Ein vollkommenes Gebäude — dessen Theile und Einrichtung der bestimmten Absicht dessen, der es bewohnen oder benuzen will, entsprechen. Nun ist Nichtübereinstimmung, Zusammenstos, Gegensaz, Hinderung des einen durch das andere — Unvollkommenheit.

Ob aber der Begrif von Vollkommenheit und Unvollkommenheit, einer dem andern so **unmittelbar** entgegengesezt, daß nun alles, was nicht Vollkommenheit ist, darum Unvollkommenheit: und was nicht Unvollkommenheit ist — darum Vollkommenheit sei? bedarf noch einiger nähern Bestimmung. Grammatisch scheint es so. Ist es auch philosophisch wahr? Nicht ganz. Auch hier hüte man sich, nicht durch Zweideutigkeit des Ausdruks sich irren zu lassen. Sehe man nur auf die Begriffe! Wenn vollkommen und unvollkommen nur so genommen wird, wie **gelehrt** und **ungelehrt**; wo das leztere blos Abwesenheit des erstern andeutet — dann hat es wohl keinen Zweifel. Anders schon ist der Gegensaz bei **edel** und **unedel**. Das unedele sagt noch mehr, als daß etwa eine Handlung nicht blos zu den edelen gehöre. **Untugend** sagt auch schon mehr als nur blos, daß etwas keine Tugend sei. Also — Unvollkommenheit, blos für Mangel, für die Abwesenheit einer Realität genommen, ist immer der Vollkommenheit **unmittelbar** entgegengesezt. Was nun eines nicht ist: muß das andere seyn. Aber bei einer **Verknüpfung** von Dingen lässet sich Unvollkommenheit auf eine zweifache Weise gedenken. Denn einiges kann in einer solchen Verknüpfung seyn, was den bestimmten Zwek nun nicht **befördert** (nudus non-consensus), ist überflüßig, ist entbehrlich: einiges kann aber auch jenem Zwek **zuwider** seyn — ist hinderlich, nachtheilig (dissensus). Von jenem kann man nicht auf dieses schließen. Mancher, der nichts

hilft, schadet doch darum auch nicht. Kranke, Elende, Gepreßte, Krüppel, und Blödsinnige in einem Staat — können nicht mit zum gemeinen Wohlseyn wirken: und insofern freilich Unvollkommenheit; doch nicht so wie: Ungerechte und Lasterhafte — Diebe, Räuber, Mörder und Bösewichter.

Wesensvollkommenheit ist eine allgemeine und nothwendige Eigenschaft aller Dinge. Im Wesen eines Dinges stimmet alles auf Einheit und Wahrheit zusammen. Was zusammenverbunden eben ein solches Ding, eben dies Eins ausmachet: das kann doch nicht einander zuwider seyn. Schicklichkeit und Harmonie muß in den Wesen seyn. Jedes Ding, in seinem Wesen, muß vollkommen seyn.

Theorie der Kräfte.

Metaphysische Dynamik.

Nehme man zuerst die Summarien kurz zusammen:

Was nennet man Kraft? — Woher? und wie entstehet in unserer Vorstellung der Begrif von Kraft? Wornach lassen sich die Kräfte klassificiren? — Worin sind die Grundkräfte von den abgeleiteten, relativen Kräften unterschieden? — Kennen wir auch die Grundkräfte? — Gibt es auch todte — völlig todte Kraft? — Und hat denn jede Substanz auch Kraft? —

I. Kraft. Aktion. Potenz.

Kraft nennen wir das, was der Grund wirklicher Veränderungen ist; oder das, woraus die Wirklichkeit einer Sache uns begreiflich wird. Begreifen aber heißt für uns nicht mehr, als etwas in die Reihe unserer gewöhnlichen Begriffe hineinknüpfen. Sobald wir nur etwas voraussezen können, von dem wir das andere als eine gewöhnliche, nicht befremdende Folge betrachten — so sagt man: ich begreife es wohl. Eine wächserne Kugel, die man auf einen heissen Ofen

legt — schmilzt. Dies begreife ich, d. i. ich sehe es als eine gewöhnliche Folge einer andern Voraussezung an. Dies ist die Beschaffenheit der meisten Dinge, die wir nun für ganz begreiflich halten. Ein Saamenkorn wird in die Erde geworfen, gehet auf und schießet in Halm und Aehren. Dies scheinet uns begreiflich. Ganz begreiflich dünket es jedem, wenn eine junge Ehefrau nach dreiviertel Jahren ein Kind gebiehret. Und gleichwohl bleibet die Generation des Menschen das große Geheimniß der Natur.

Alle Veränderungen lassen sich überhaupt auf zwei Arten zurükführen. Eines oder das andere — **Wirken** oder **Leiden**. Was eine Veränderung hervorbringt, das wirkt. Was eine Veränderung an sich nimmt, das leidet. Die Arznei wirkt: der **Körper** leidet. Auch so der **Künstler** und das **Material** — Erde, Holz, Metall ꝛc. das durch seine Bearbeitung Form, Farbe, Gestalt und Bildung an sich nimmt.

Aber denke man sich Leiden hier nicht als **Widrigkeit** — nicht ästhetisches Leiden. Auch die angenehmste Eindrücke, die wir von den Dingen empfangen, sind in jenem allgemeinen philosophischen Sinn — Leiden. Leidend empfinde ich bei brennender Hize, die erquikende Kühlung eines Wassertrunks; Leidend — die wohlthuende Wärme der Sonne, nach rauhen und trüben Tagen. Das Honig theilt meinen Geschmakswerkzeugen seine Süßigkeit mit. Ich nehme sie an und

leide. Auch nehme man Leiden und Wirken nicht in grammatischem Verstande. Die meiste Aktiva (nach grammatikalischer Weise) sind in ihrem Begrif nur leidend. Ich sehe, ich höre, ich empfinde: alles nur passiv. Es bedeutet nicht mehr, als daß ich von diesen Gegenständen diesen bestimmten Eindruk nun empfange.

Ist es eine Veränderung, die in der Substanz selbst vorgeht, die sie hervorbringt: nun — immanente Aktion. Z. B. der Gedanke, den ich jezt in meiner Seele erzeuge. Uebergehende Wirkung heißt es, wenn die Veränderung, die von dem einen herkommt, einem andern zugeführt wird. So — der Gedanke, den ich durch meine Worte in einem andern erwecke. Insofern, sagt man, haben Dinge einen Einfluß auf einander, als eins in das andere wirkt. Die Sonne hat einen Einfluß auf unsere Erde, in die Gewächse und Erzeugungen — vielleicht auch auf die Gemüthslage und Dispositionen des Menschen.

Was wirklich hervorgebracht oder angenommen wird, das muß auch hervorgebracht und angenommen werden können. Daher Potenzen, wirkende und leidende Potenzen. Ich kann einen Stamm zersägen, oder ein Thier zu gewissen Verrichtungen abrichten: der Stamm lässet sich sägen; das Thier lässet sich abrichten. Wirkende Potenz (facultas) ist die Möglichkeit irgend eine Veränderung hervorzubringen.

Leidende Potenz — Receptivität: die Möglichkeit, eine Veränderung anzunehmen.

II. Genesis unseres Begrifs von Kraft.

Durch was für Kanäle überhaupt alle Begriffe der Seele zugeleitet werden müssen, ist schon mehrmals gesagt. Auch unser Begrif von Kraft muß durch Reflexion, oder Empfindung, oder durch beide entstehen. Die Dinge außer uns theilen oft einander gewisse Bewegungen und Veränderungen mit. Eines gehet voran: das andere folget. Eine Kugel auf dem Billard stößet an eine andere und sezet nun auch diese, die zuvor in Ruhe war — in Bewegung. Dies ist es, was den Begrif von Kraft in uns erwecket. Auch Gedanken, Entschließungen und Bewegungen, die in uns selbst vorgehen, führen doch immer ein Bewußtseyn von so etwas mit sich, das vorausgehen, das sich äußern muß, wenn nun dieser Gedanke, diese Bewegung — erfolgen soll. Das, womit wir eine solche Folge zusammenhängen und verknüpfen, ist für uns — die Kraft. Der Begrif von Kraft, der erste Grundbegrif der ganzen Naturlehre, ist aber nun doch ein dunkler Begrif. Etwas, wovon ich einen Erfolg, eine Begebenheit, eine Veränderung herleite; womit ich etwas verknüpfe, das heißt bei mir nun Kraft. Aber wenn man denn nun weiter fragt — was eigentlich dies Etwas sei: wer weiß es? — Es gibt Fälle, wo der Philosoph und der Naturlehrer auch wieder zu Kindern werden — mit Kindersprache sich behelfen

müssen. Und hier ist der Fall. Was die Kraft eines Dinges sei? fraget man ihn. Anders können wir doch auch nichts sagen, als was Kinder sagen, wenn sie eine Sache beschreiben sollen, die sie nicht weiter kennen: es ist was.

III. Klassen der Kräfte.

Nur aus ihren Wirkungen kennen wir die Dinge. Nach Beschaffenheit der Wirkungen, der Erfolge und Veränderungen, die sie hervorbringen, sezen wir auch bei ihnen gewisse Kräfte voraus. Die Kräfte lassen sich daher auch nicht anders, als nach der Verschiedenheit der Wirkungen klassificiren. Solche Wirkung: solche Kraft. Der Körper bewegt sich, wenn ihn nichts hält und stüzt — also Bewegkraft. Eine Speise nährt mich: die Sonne wärmt mich. Der Wundarzt leget ein Pflaster auf die Wunde: die Wunde gehet zusammen und heilt. So vielerlei Kräfte nun auch: nährende Kraft — wärmende Kraft — heilende Kraft. Das Feuer löset ein Metall auf — zerstöhrt: also zerstöhrende, auflösende Kraft. Die adstringentia, relaxantia, absorbentia, refrigerantia, præcipitantia, roborantia und wie alle die entia und antia heißen — bei dem Arzt, sind so viel Benennungen, so verschiedener Kräfte, die nach so verschiedenen Wirkungen klassificirt werden. Wir kennen etwas gar nicht, wenn wir es nicht aus seinen Wirkungen kennen.

IV. Unterscheidung der Grundkräfte von den abgeleiteten Kräften.

Aber! — für jede besondere Wirkung, für jeden einzelnen Erfolg, für jede Erscheinung oder Veränderung können wir doch nicht eine eigene Kraft annehmen: sonst wäre der Kräfte kein Ende. Ein und das nemliche Ding wirket vermittelst seiner Kraft nach Beschaffenheit und Empfänglichkeit der Gegenstände, in verschiedenen Beziehungen, in Verknüpfung mit verschiedenen Umständen — auch unendlich verschieden. Mich wärmt die Sonne und schwärzt: sie bleicht das Wachs oder ein Tuch: sie schmelzet das Eis. Das wären also — Wärmkraft, Bleichkraft, Schmelzkraft. Aber so verschiedene Grundkräfte sind es doch wohl nicht. Eben darum müssen wir die eigentliche Grundkraft eines Dinges von den relativen — nur Beziehungsweise auf gewisse Objekte so genannten; oder in Verbindung mit Umständen genommenen — hypothetischen Kräften unterscheiden. Die innerste, originelle, absolute Grundbestimmung eines Dinges zur Wirksamkeit: für sich genommen und außer Beziehung auf ein besonderes Objekt, oder dessen eigenthümliche Beschaffenheit: das ist die Grundkraft dieses Dinges. Die verschiedene Modifikationen, Aeußerungen, Richtungen und Anwendungen der nemlichen Grundkraft, nach der verschiedenen Beschaffenheit der Umstände und Objekte: das sind die relative oder hypothetische Kräfte.

V. Grenze menschlicher Erkenntniß in Absicht auf die Grundkräfte der Dinge.

Wenn die Frage davon ist, ob wir die Grundkräfte der Dinge kennen? so kann man in verschiedenem Verstande mit Ja! und Nein! antworten. Das ist für uns — für unsern Begrif dann schon die Grundkraft, was wir nicht weiter als Folge von einem andern betrachten können; nicht auf etwas anderes, das der Grund hiervon wäre, zurükführen; sondern vielmehr bei den übrigen Wirkungen zum Grund sezen müssen. Und insoweit kennen wir wohl gewisse Grundkräfte, z. B. die Denkkraft betrachte ich als die Grundkraft der Seele; weil Ideen, Urtheile, Zweifel, Schlüsse und alle mögliche Operationen des Denkens sich darein auflösen. Eben so — die Begehrungskraft in Ansehung der mancherlei besonderen Aeußerungen und Thätigkeiten des Willens. Die innerste Wesen aber und die darin liegende Grundstimmungen zur Wirksamkeit kennen wir nicht, d. h. den reellen, lezten Grund aller Wirkungen, oder das innerste Principium der Wirksamkeit kennen wir nicht.

VI. Lebendige und todte Kraft.

Gibt es Tod in der Natur? — todte — ganz unthätige, völligtodte Kraft? — Was ich einmal als Kraft gedenken soll, das muß doch auch der Grund von irgend etwas seyn; das kann doch nicht so schlechterdings ohne alle Folge seyn. Was in sich selbst etwas

reelles und positives ist, das kann nun nicht, so scheint es — durchaus steril und ohne alle Wirkung seyn. In sich selbst doch und für die nächste Dinge, womit es in Verbindung stehet, muß wohl immer jede Kraft etwas wirken. Ich kann eine Kraft — welche es sei, nie so ganz aus allem Zusammenhang herausgerissen denken, daß sie nicht immer einen gewissen Einfluß haben sollte. Ich verliere sonst ganz den Begrif von Kraft. In der Natur also, in ihren Kräften ist wohl überall kein absoluter, d. i. jede Art der Wirksamkeit schlechtweg ausschließender Tod. Relativer Tod ist da: Tod — in Beziehung auf diese oder jene bestimmte Art der Wirkungen. Wir finden ihn in uns selbst: unsere Glieder, unsere Sinne, unsere Kräfte werden etwa zu gewissen Operationen untüchtig — sterben ab. Ein Baum stirbt ab: für diese bestimmte Wirkungen ist er todt — er grünt, er blüht, er trägt nicht mehr. Darum ist er noch nicht todt für die ganze Natur. Ein todtes Wasser: das keinen beständigen Ab- und Zulauf, nicht diese bestimmte Art der Bewegung hat. Ein todtes Erdreich: dem es an der bestimmten Fruchtbarkeit mangelt. Ein todter Körper: der sich nun nicht mehr, wie vorher bewegt und herumwandelt; aber noch in der Verwesung und Auflösung wirken die innere Kräfte durch Gährung und Ausflüsse auf andere Dinge. Könnten wir die kleinsten und feinsten Theile, in die er aufgelöset wird, mit unsern Sinnen verfolgen; den Staub, worein er zerfället: wie viel Veränderungen und Wirkungen würden wir entdecken!

Für uns ist freilich manches todt, wo wir mit unsern groben Organen keine Wirkungen wahrnehmen: oder bei dem wir nun gewisse bestimmte Wirkungen vermissen. Und in diesem beziehungsweisen Verstande nennen wir todte Kraft, die für diese bestimmte Art der Wirkungen ungeschikt oder unzureichend ist. Der Gegensaz ist — lebende Kraft. Alles lebt in der Natur.

VII. Zusammenhang zwischen Substanz und Kraft. Impenetrabilität.

Daß eine jede Substanz auch Kraft haben müsse, ist für uns und alle die, welche den Begrif von Kraft gleich unmittelbar in die Erklärung der Substanz eintragen, wohl keinem Zweifel unterworfen. Indessen lässet diese Wahrheit auch noch auf andere Weise sich befestigen. Zu den Gründen, die sie bewähren, gehöret vornemlich die Undurchdringlichkeit. Undurchdringlich nennen wir, was den Ort, wo es ist, dergestalt beschützet, daß durchaus kein anderes ihn einnehmen kann. Diese Undurchdringlichkeit ist eine allgemeine und nothwendige Eigenschaft aller Substanzen. Denn was für sich bestehen soll, muß irgendwo doch seyn. Dies Ding selbst muß da seyn, und kein anderes. Sobald in dem nemlichen Ort, wo es ist, ein anderes mit ihm vorhanden seyn würde; so müßte eines mit dem andern zusammenfließen: keines könnte für sich und außer dem andern bestehen. Auch der kleinste Atom, der aller-

kleinste

kleinste Theil der Materie muß undurchdringlich seyn: und wo er ist, da läßt er nichts anderes ein. Ausweichen kann er, in einen andern Ort; aber sein eigener Ort muß ihm unentwendbar bleiben. In dem nemlichen Ort, den seine Existenz beschließt, kann schlechterdings nichts anderes seyn. So kann man wohl auch eine Wand, eine Mauer oder einen Wall durchbrechen und durchschiessen. Kalk und Steine weichen aus. Und wollte man auch diese Steine zermalmen, so würde der Staub, worein sie zerfallen, immer noch in einer ausschließenden, eigenthümlichen Stelle irgendwo seyn. Mag auch ein Sturmwind diesen Staub hinführen und zerstreuen, wohin und so weit man immer will: so wird doch auch der allerkleinste Theil noch in der Natur seine eigene Stelle behalten. Und diese Eigenschaft ist so fest in der Natur gegründet, daß, wenn alle Körper in der Welt zusammen — wie Locke sagt, auf ein einziges Stäubchen von Materie drücken würden: dieser Staub doch nicht überwältiget werden könnte. Sein Ort muß ihm bleiben.

Anmerkungen: 1) Hier erzählet Locke ein schönes Experiment, das zu Florenz gemacht wurde. Man nahm eine goldene Kugel, mit Wasser gefüllt; preßte sie mit äußerster Gewalt zusammen. Das Wasser zwängte sich durch die kleinsten Oefnungen dieses festen Körpers durch und stand zulezt wie Schweiß an der Kugel. Es wich — aber durchaus undurchdringbar.

G



2) Die Impenetrabilität beweiset nun allerdings, daß jede Substanz auch Kraft haben müsse. Was undurchdringlich ist, das widerstehet allem, was es dränget. Widerstand ist ja Reaktion. Das Zurükwirken aber heißt so viel als Wirken des Leidenden in das, von dem es leidet. Und was wirkt, das hat auch Kraft.

3) Aber dieser Beweis läuft zulezt doch auf eben das hinaus, was oben gleich bei der Erklärung der Substanz bemerkt wurde. Denn eben weil eine jede Substanz schon ihrem Begrif nach ihre eigenthümliche Existenz haben muß: darum muß sie auch undurchdringlich seyn. Der Grund also der Undurchdringlichkeit, oder das, was die eigene, abgesonderte Existenz eines Dinges hält und stüzt: eben das ist die Kraft.



Allgemeine Beziehungsarten der Dinge.

Drittes ontologisches Fach.

Die Beziehungen und Verhältnisse, welche die Dinge gegeneinander haben können, sind von einer so unerschöpflichen Mannichfaltigkeit, daß es unmöglich wäre, sie alle einzeln aufzusuchen und anzugeben. So gibt es Größenverhältnisse, z. B. welche Speise (von diesen) ist schmakhafter? Welche Bildung — reizender? Welche Musik, reicher an Harmonie? Sittliche Verhältnisse, in Zusammenhaltung einer freien Handlung mit einer bestimmten Regel der Moralität. Ist dies erlaubt? Ist es recht? Ist es rühmlich, edel rc.? Naturverhältnisse (bleibende) oder zufällige Verhältnisse: wie z. B. zwischen Vater und Sohn, oder zwischen einem Advokaten und seinem Principal. Nur einige, die wichtigere und allgemeinere, die sowohl in den Geschäften des gemeinen Lebens am häufigsten vorkommen, als besonders für den wissenschaftlichen Gebrauch von ausgebreitetem Nuzen sind, müssen bemerkt und ausgehoben werden.

Ueberhaupt können Dinge eine Beziehung auf einander haben

I. Als Ursachen und Wirkungen: Kausalität und Abhängigkeit.

II. Nach Zeit und Raum — als zugleich vorhandene oder auf einander folgende Dinge. Koexistenz und Folge.

III. Unter gewissen Beschaffenheiten, die sie gemein haben: oder wodurch sie sich unterscheiden: Identität und Diversität der Dinge.

Nenne man jenes dreifache Verhältniß:

KausalV. ExistentialV. CharakterV.



Kausalzusammenhang.

Plan.

I. Allgemeine Erklärungen von **Grund** und **Ursach**.

II. **Arten** und **Abtheilungen** der besonderen Ursachen: nach einem vielfachen Respekt.

1) Nach dem ungleichen Beitrag und Einfluß. Haupt- und Nebenursachen.

Hauptursachen. Von wem ist das? — wirkende: woraus ist es? — materielle: zu was ist es? — Endursache.

Nebenursachen. Gelegenheits- Hülfs- und Instrumentalursachen.

2) Nach der verschiedenen Art der Konkurrenz.

a. Als nächste oder entfernte U. Mittel- oder Grundursach

b. Als innere oder äußere U.

c. Als zureichende oder unzureichende U.

d. Als entscheidende, erweckende Ursach ꝛc.

3) Nach ihrem Verhältniß unter sich selbst. Koordination und Subordination der Ursachen.

4) Nach der Beschaffenheit dessen, was dadurch gewirkt wird. — Mechanischer (physischer) und unmechanischer: logischer und moralischer Grund (Erkenntnißgrund und Bewegungsgrund: Motiven).

III. Axiome und Theoreme von den Wirkungen und Ursachen: insbesondere der Hauptsaz vom zureichenden Grunde.

Anhang von den Zeichen. Semiotik.

Apparatus der nöthigen Begriffe.

Konnexion.

Ueberhaupt sind Dinge in einer Verknüpfung, deren eines auf das andere weiset, eines mit dem andern gesezt wird; eines das andere bestimmt, von dem andern abhängig — aus dem andern erkennbar und begreiflich wird. Entweder sind es nun wirkliche Dinge und Veränderungen in der Natur, oder nur Gedanken und Vorstellungen. Ein Gedanke weket den andern: oder ein Ding erzeuget, befördert das andere. So bildet sich zweierlei Nexus. Nicht darum, weil wir etwa gewisse Dinge zusammengedacht, oder in der Vorstellung aneinander geknüpft, haben nun auch die Dinge unter sich selbst eine wirkliche Verknüpfung. So kann jemand bei einer Pfeife Tabak, der in Teutschland gepflanzt und gezogen worden, wohl in seinen Gedanken nach Virginien gerathen: darum hat dieser teutsche Tabak noch keine wirkliche Verknüpfung mit jenem amerikanischen Lande. Im Gegentheil kann wohl auch unter den Dingen selbst eine wirkliche Verknüpfung seyn, wenn wir sie auch nicht zusammendenken. Die Witterung hat einen wirklichen Einfluß in die Erzeugung der Gewächse, in den thierischen

und menschlichen Körper: wir mögen nun daran denken oder nicht. Daher der Unterscheid zwischen dem Real- und blos ideellen Nexus. Realverknüpfung ist diejenige, welche in der Natur unter den Dingen selbst, außer unserer Vorstellung wirklich vorhanden ist. Der Idealnexus findet nur in unserer Vorstellung statt: insofern gewisse Begriffe nach dem Gesez der Association sich zusammenhängen, aneinander reihen, ohne daß nun die Dinge selbst in einer merklichen Verbindung stehen.

Wie viel Dinge geschehen durch einen ungekannten, ungedachten, verborgenen Zusammenhang in der Natur! Der Erdbrand in Island und das Erdbeben in Calabrien, und der vor einigen Jahren fast über ganz Europa ausgebreitete Heerrauch, mußte wohl gewiß in der Natur mit andern Dingen zusammenhängen. Wer kennet aber diesen Zusammenhang? Gekannt oder nichtgekannt: Realzusammenhang ist es darum doch. Tausend Dinge können aber auch blos in der Idee sich mischen, die unter sich keinen merklichen Zusammenhang haben. Im Koncept — nicht außer dem Koncept, sind sie nun so gekettet, gereihet, in einander geknüpft. Blos idealischer Zusammenhang ist es; nur gedachter, nicht wirklicher Zusammenhang.

Verwirrung des einen mit dem andern ist Schwärmerei. Was der Schwärmer in seinem Gehirn zusammengeknüpft — zusammengedacht, das sezt er nun auch so in die Natur. So dachte er es, darum soll es auch wirklich so seyn.

Kausalität.

Lege man Erfahrungen zum Grunde, wenn man wissen will, wie unsere Begriffe von Grund und Wirkung entstehen. Seze man: die Seele ist in einen gewissen Gang des Denkens gestimmt. Eine Idee gesellt sich zu der andern; eine entwickelt sich aus der andern: eine Vorstellung wird durch die andere hervorgerufen und erwekt. Eben so! — dieser folgende Zustand in meinem Körper ist mit diesem vorhergehenden vergesellschaftet. Wenn jener nicht gewesen wäre: so würde dieser auch nicht seyn. Uebelkeit, Unbehaglichkeit, Indisposition oder wohl gar eine Zerrüttung der Begriffe ist die Folge des Zuvielessens, des Zuvieltrinkens. Einer beständigen Bemerkung zufolge, sezet überall jede Begebenheit, jede Erscheinung, jede Veränderung immer etwas anderes voraus, um deswillen sie gesezt wird; ohne welches nun dies nicht wäre — nicht so wäre. Diese Beobachtungen sind es, welche den Begrif von Grund und Folge, von Ursach und Wirkung hergeben. Grund (Ratio: Principium) nennen wir nun das, was schon bei einem andern vorausgesezt wird, das, womit und um deswillen nun dieses gesezt werden muß. Abhängig, in dem andern gegründet, nennen wir, was wir mit jenem verbunden gedenken, was nun um des andern willen vorhanden ist. Ursach

ist der Grund des Seyns — des Werdens. Das Verhältniß zwischen Ursach und Wirkung wird überhaupt der Kausalzusammenhang genennet: Kausalität — von Seiten des einen; Dependenz von Seiten des andern.

Manches kann als Bedingung nothwendig seyn, eine gewisse Wirkung hervorzubringen, das darum doch nicht selbst die Ursach dieser Wirkung ist (conditio non causalis). Der Arzt schreibt einem Kranken eine gewisse Ordnung vor, in der er sich halten muß, wenn die Medicinalmittel wirken sollen. Ich öfne die Läden an meinem Fenster, wenn mein Zimmer erleuchtet werden soll. Aber die Genesung kommt von der Kraft der Arzneien; und das Licht von der Sonne. Nur würde ihre Wirkung aufgehalten, wenn diese Bedingung nicht wäre.

Werden heißt anfangen zu seyn. Wenn also etwas ist, das nicht ward, nicht anfieng zu seyn; weil es aus absoluter Nothwendigkeit war — und immer war: so kann es auch keine Ursach haben. Ein Wesen, das auf diese Art, durchaus unabhängig von irgend einer Ursach außer sich, sein Daseyn hat, ist in dem absolutesten und höchsten Verstande das selbstständige Wesen (ens a se).



Hauptarten der Ursachen.

Wirkende — materielle — Endursachen.

Alles, was auf irgend eine Weise zur Wirklichkeit eines Dinges konkurrirt, das ist nun insofern auch die Ursache davon. Aber der Beitrag ist verschieden. Etwas kann mehr oder weniger dazu beigetragen haben. Die Art der Konkurrenz ist verschieden. Eines kann auf diese, das andere auf eine andere Weise konkurriren. Die Wirkung ist verschieden. Bald kann dies, bald etwas anderes hervorgebracht werden. So bilden sich die mancherlei Arten der Ursachen. Für die Anordnung der menschlichen Erkenntniß kann es doch wohl nicht gleichgültig seyn, diese Verschiedenheit zu bemerken. Und wenn es das nicht ist, so danke man es der Metaphysik, die diese erste Begriffe, welche die ganze Masse menschlicher Kenntnisse umfassen, und schon in den alltäglichen und gemeinsten Werken uns begegnen, deutlich auseinander sezt, und Verwirrung verhütet!

Was auf eine vorzügliche Weise zur Wirklichkeit eines Dinges konkurrirt, was das meiste, oder doch mehr als ein anderes dazu beigetragen hat — worauf es zuerst und hauptsächlich ankam, wenn etwas zu

Stand gebracht werden sollte: das ist die Hauptursach. Was diesem nur anhängig war, nicht von so großem Belang, von geringerm Einfluß war; nur zugesellens der Weise und unter Voraussezung von etwas andern zur Wirklichkeit der Sache mit beitrug — das ist Nebenursach.

Zuerst fragt man doch bei Wahrnehmung irgend eines hervorgebrachten Dinges, wer hat es gemacht? — Woraus? — Wozu? — Die Benennungen der wirkenden, materiellen und Endursachen enthalten die Antwort auf jene Fragen. Ein Ring, den ein Verlobter seiner Braut geben will — wozu? — das eheliche Bündniß zu vergewissern. Woraus? — aus diesem oder jenem Metall. Wer hat ihn gemacht? der Künstler. Fragen kann man auch: durch was für Bestimmungen ward es das, was es ist (forma: caula formalis). Dies ist aber nun einerlei mit dem Wesen der Sache. Auch kann bisweilen die Frage vorkommen: nach was für einem Muster ward es gemacht? (exemplar).

I. Wirkende Ursach.

Was auf eine thätige Weise (agendo) zur Existenz eines Dinges konkurrirt, der Agent selbst — ist die wirkende Ursach. Wirksamkeit (efficientia) ist die Aktion, wodurch so etwas hervorgebracht wird. Und das Resultat der Aktion — der Effekt.

Gott war die hervorbringende Ursach dieses Weltall. Die Schöpfung — der Akt; das Universum — der Effekt.

*) Zierlich hat Quinktilian diese Begriffe auf die Eintheilung der Rhetorik angewendet: Rhetorice sic optime dividetur, ut de *arte*, de *artifice*, de *opere* dicamus. *Ars* erit, quæ disciplina percipi debet: ea est bene dicendi scientia. *Artifex* est, qui percipit hanc artem, i. e. orator, cujus est summa bene dicere. *Opus*, quod efficitur, ab artifice, i. e. bona oratio. Lib. II. Cap. 14.

II. Materielle Ursach.

Materie ist ein vieldeutiger Name. Bald heisset Materie das, woran oder worin etwas sich befindet (subjectum). Bald das, womit man sich beschäftiget, der Inhalt selbst, das Objekt, von dem man handelt (argumentum, thema). Bald das, woraus etwas gebildet — der Stoff, der Zeug, woraus es gearbeitet wird: Stein, Holz, Metall — dessen sich der Künstler zu seinen Werken bedient. Und dieser lezten Bedeutung nach, ist Materie (causa materialis) nun das, was auf eine leidende Weise zur Hervorbringung eines Dinges konkurrirt, insofern nemlich als es gewisse Bestimmungen an sich nimmt, eine gewisse Form und Bildung sich geben läßt.

III. Endursach.

Sehr wichtig ist der Unterscheid zwischen Nuzen und Zwek. Ganze Systeme älterer Philosophen scheiden sich in diesem Begrif. Indes, nach den einen, alles in der Natur Vorherbestimmung und Zwek eines verständigen Wesens seyn soll: wollen die andere alles nur in zufälligen, unabsichtlichen, planlosen Gebrauch und ohngefähren Nuzen verwandeln. Ein jeder Vortheil, wozu etwas nur irgend angewendet und gebraucht werden mag — ist Nuzen — (usus). Nur das aber ist der Zwek (finis) eines Dinges, wozu es von einer verständigen Ursach vorausbestimmt war. Hierbei müssen einige Stücke besonders unterschieden werden.

a) Der Wille eines solchen verständigen Wesens, so etwas wirklich zu machen (volitio finis) — Intention.

b) Das, was den Willen hierzu bestimmt, die Sache hervorzubringen oder wirklich zu machen: die bewegende oder antreibende Ursach (causa impulsiva).

c) Dann auch die Dinge, durch deren Zwischenkunft die Wirklichkeit der Sache erreicht werden kann: oder die Mittel, zu solchem Zwek zu gelangen.

Fasse man alles in folgendem Beispiel zusammen! Wohlseyn und Glükseligkeit ist der Zwek des Daseyns aller Lebendigen. Aber nicht durch blinden Zufall werden wir es: es war Wille und Absicht Gottes. Und warum wollte er es? Sein Schöpfersinn, sein Vaterherz, Wohlwollen und Güte hat ihn bewogen — getrieben, nicht Leiden und Elend, sondern den frohen Genuß seiner Güter seinen Geschöpfen zum Loos zu bescheiden. Und wodurch dies? Durch die Ordnung seiner heiligen Geseze, als das sicherste und unfehlbarste Mittel, des ihnen zugedachten und bereiteten Segens empfänglich zu seyn.



Nebenursachen.

Gelegenheitsursach. Hülfsursach. Instrumentalursach.

1) Gelegenheitsursach. Jede einzelne Wirkung oder Begebenheit (eventus) ereignet sich doch immer unter gewissen bestimmten Verhältnissen mit andern Dingen. Diese — das Faktum, den bestimmten Erfolg begleitende Relationen nennet man Umstände. Ein Zusammenfluß solcher Umstände, die zur Wirklichkeit einer Sache beförderlich sind: das ist die Gelegenheit. Einer der vielleicht sonst nicht an Stehlen dachte — stiehlt; weil er eben zu der Zeit, da die Noth ihn drükt, die Ausführung so leicht, die Umstände so günstig findet. Gelegenheit — sagt man, macht Diebe. Man dürfte hinzusezen: auch Liebe. Ein gewisser Doktor, der nicht heyrathen wollte, kommt zufälligerweise in die Bekanntschaft mit einem jungen zärtlichen Frauenzimmer, deren Vater im Kriege als Geisel weggeführt und in dem nemlichen Hause verwahrt wurde. Sie besucht und pflegt ihren Vater. Ihr Umgang, ihre Sitten und ihr Herz gefallen dem Doktor. Sie fangen an sich zu lieben. Die Ehe wird geschlossen. Das Frauenzimmer findet in dem Hause, wo sie nur ihren Vater suchte, auch ihren Mann: und dieser kommt — er weiß nicht, wie? zur Frau.

2) Hülfsursach. Wer hilft, der sezet seine Kraft mit der Kraft des andern zusammen, um eine bestimmte Wirkung hervorzubringen. Hülfe ist nur Zusaz von Kraft. Und insofern nun durch diese hinzugesezte Kraft die Sache ihre Wirklichkeit erlanget, nennet man es Hülfsursach. Jeder Ruf um Hülfe ist Ruf um fremde Kraft. Hilf diese Last mir tragen! das heißt: trage mit! verbinde deine Kraft mit der meinen. Wie verschieden die Kräfte sind: so mancherlei ist auch die Hülfe. Körperkräfte, Verstandeskräfte, äußere Kräfte ꝛc. Man hilft mit Gelde dem einen von seinen Schulden. Einem andern von Irrthum und Unwissenheit, durch Belehrung und guten Rath. So wird auch mancher Seele vom Tode und Verderben geholfen.

3) Instrumentalursach. Insofern als etwas nicht aus eigener, sondern aus fremder Bestimmung wirkt — auch wenn es die Kraft für sich selbst zu wirken hatte; auch lebende oder vernünftige Wesen, insofern sie nun jezt blos aus fremder Bestimmung gewirkt: werden nun blos als Werkzeuge betrachtet; weil irgend eine andere Kraft ihnen diese Richtung, diese Bestimmung gab, oder zu dieser bestimmten Wirkung sie eleviren mußte. Der Schmiedt braucht seinen Ambos und seinen Hammer; der Bauer seinen Pflug; der Musikus sein Instrument; und die Seele ihre Organen; auch mein Bedienter, wenn er nur auf mein Geheiß und insofern aus fremder Bestimmung handelt — ist Werkzeug.

Weitere

Weitere Abtheilungen nach der verschiedenen Art der Konkurrenz.

Nächste oder entfernte Ursach. Die unmittelbare, nächste Ursach ist, zwischen der und der Wirkung keine andere inne steht. Alle die entferntere Ursachen, zwischen welchen bis zu der Wirkung herunter noch andere inne liegen, werden Mittelursachen genennt (causæ mediæ). Und diese lassen sich durch verschiedene Grade der Entfernung bis zur ersten Grundursach (causa prima seu ultima) zurükführen: von der alle die übrige abhängig sind, die aber für sich selbst keiner andern untergeordnet ist, durchaus keine andere Ursach vor sich hat.

Innere oder äußere Ursach. Jene liegt in dem Subjekt selbst, das wirket oder leidet. Gottes Güte ist der Grund den Menschen wohl zu thun. Verdorbenheit der Säfte kann die Ursach körperlicher Leiden seyn: innere Ursach. Aber die Ursach kann auch in etwas anderm liegen, das von dem wirkenden oder leidenden Subjekt verschieden ist. Der Wind beweget das Laub an den Bäumen. Verführung ist oft die Ursach des unmoralischen Handelns des Menschen: äußere Ursach.

Zureichend ist ein Grund, eine Ursach, wenn die Folge, die Wirkung ganz, ihrem ganzen Inhalt und Umfang nach, dadurch gesezt wird. Unzureichend — wenn die Folge oder Wirkung nur einem Theil nach davon abhängig ist; wenn wohl etwas, aber nicht alles sich daraus herleiten oder begreifen lässet. Mein Sohn — sagt ein Vater, muß gelehrt werden, denn er hat einen guten Kopf. Der gute Kopf ist etwas, aber nicht alles. Ich begreife daraus nur, daß er was lernen kann, wenn er auch Fleiß und Gelegenheit hat, etwas zu lernen. Alles dieses zusammen macht erst einen zureichenden Grund.

Entscheidend ist die Ursach, insofern sie für die Wirklichkeit der Sache einen völligen Ausschlag gibt, das Uebergewicht nun so bestimmt, daß die Sache werden muß. Erwekende Ursach ist, was etwa nur dazu dienet, gewisse Kräfte in Bewegung zu sezen. So kann ein Beispiel erwekend werden. Ein Jüngling thut sich unter seines gleichen hervor, reizt etwa dadurch manchen andern, seine Kräfte besser anzustrengen. Ein Lob, ein Tadel wird erwekend — muntert auf, spornt zur Emsigkeit, Vorsichtigkeit und Besserung an.



Subordination.

Zur Hervorbringung einer Wirkung bedarf es oft einer zusammengesezten Konkurrenz mehrerer Kräfte. Alle diese konkurrirende Kräfte und Ursachen, von einer und der nemlichen Wirkung, werden Mitursachen genennt (concausæ). Sie haben aber nicht immer das nemliche Verhältniß unter sich.

Denn

1) Entweder sind sie abhängig von einander, eines bestimmt das andere: subordinirte Ursachen. Fragen darf ich nun: wie weit bestimmet eins das andere? —

a) Nur etwa in Ansehung der Existenz? Insofern ohne das eine auch das andere nicht seyn würde? — Zufällig untergeordnete U. So denk ich mir eine Serie von Erzeugern und Erzeugten.

b) Oder in Ansehung der Kausalität und Wirksamkeit? Insofern eines das andere zu diesem bestimmten Einfluß determinirt: wesentlich untergeordnete Ursachen. Die Temperatur der Luft hat einen Einfluß auf unsere Erde: diese — auf Pflanzen und Gewächse: und diese auf den animalischen Körper.

2) Oder sie sind in ihrer Existenz und in ihrer Wirksamkeit von einander unabhängig; wirken aber mit und neben einander: koordinirte Ursachen. Zimmerleute und Maurer und Schmiedte und Schlosser und Schreiner, und wie viel andere Professionisten, arbeiten miteinander an einem Bau; aber jeder von dem andern unabhängig.]

Ein alter Kanon ist es, daß die Ursach von der Ursach auch die Ursach von der Wirkung sei. Ist er auch ohne Bestimmung wahr? — „Sünde ist der Leute Verderben. Der Mensch ist die Ursach der Sünde. Gott aber ist doch selbst die Ursach unsers Seyns; Ist er darum auch die Ursach unsers Verderbens?" — So wenig dies! als ein rechtschaffener und sorgfältiger Vater eines ungerathenen Sohnes die Ursach des Unglüks und der Strafen ist, welche dieser durch Verbrechen sich zugezogen hat. Wohl aber! wenn verruchte Eltern ihr Kind in der Erziehung verwahrloset, oder gar selbst zu Diebereien angehalten hätten; und dieses zulezt dadurch sich an den Galgen bringt: dann freilich wären sie selbst die Ursach dieser lezten und schreklichen Wirkung; weil der Galgen eine Folge des Stehlens — und dieses die Folge der Erziehung ist. Also — nur wenn von einer wesentlichen Subordination der Ursachen die Rede ist: dann gilt jene Regel.



Physische-logische-moralische Ursachen.

Nur aus den Wirkungen und Folgen kennen wir die Ursachen und Kräfte. Wie die Wirkungen verschieden sind und die Folgen: so müssen es nun auch die Ursgchen seyn. Dreierlei Wirkungen müssen wir doch offenbar von einander unterscheiden. Bewegungen, Gedanken und Entschließungen. Was anderes ist es doch, wenn ich z. B. die Speise mit meinen Zähnen, als einem natürlichen Hammerwerk, zermalme; durch den Schlund, wie durch einen Kanal in den Magen hinunterführe, und dort vermittelst der natürlichen Wärme, nach pyrobolischen Gesezen verarbeite. Was anderes, wenn ich aus der Betrachtung der mannichfaltigen und herrlich großen Werke in der Natur den Gedanken von dem Daseyn eines Gottes in mir erzeuge. Was anderes wieder ist es doch, wenn ich jezt den Entschluß fasse zu lesen, zu schreiben, zu reuten, zu fahren. — Hieraus der dreifache Unterscheid: physischer, logischer und moralischer Gründe. Die beide leztern liegen unter dem gemeinschaftlichen Begrif des unmechanischen. Grund der Erkenntniß — logischer: Grund der Entschließung — moralischer Grund. Mechanischer (physischer) Grund, ist Grund

der Bewegung. So bald ich Gott denke, muß ich auch eine Vorsehung denken. Der eine dieser Gedanken erzeuget den andern: jener ist der Grund von diesem — logischer Grund. Die Schwerkraft des Steins ist der Grund des Fallens, wenn er nicht durch etwas gestüzt oder aufgehalten wird — physischer Grund. Die höchste Vortreflichkeit und Güte Gottes ist der Grund, ihn zu lieben — moralischer Grund.



Axiome und Theoreme von den Ursachen und Wirkungen.

Erster Saz.

Ursachen und Wirkungen, als solche, müssen miteinander gesezt und aufgehoben werden, d. i. war die Ursach, so muß der Effekt auch seyn: und der Effekt konnte nur seyn, wenn die Ursach war.

Der Zusaz: als solche, leitet sogleich auf eine zweifache Bestimmung.

1) Als Ursach, als Folge — also nur unter diesem Charakter muß eines mit dem andern gesezt und aufgehoben werden. Was anderes ist die Existenz des Dinges für sich, abgesehen von der Kausalität oder Dependenz: was anderes aber dieses bestimmte Verhältniß des einen Dinges mit dem andern. Z. B. der Sohn, als Sohn, kann nicht ohne Vater seyn, aber als Mensch kann er für sich noch existiren, wenn der Vater nun schon nicht mehr existirt.

2) Als Ursach — also genau in ihrer Wirksamkeit genommen; unaufgehalten, ungehindert. Z. B.

die Liebe Gottes ist der Grund menschlicher Glükseligkeit; aber darum sind nicht alle Menschen glüklich. Die Wirksamkeit der göttlichen Liebe wird bei vielen aufgehalten. Nach den obigen Bestimmungen lehren es schon die Begriffe. Denn das nennet man ja die Ursach, um deswillen ich etwas seze: und das nennet man ja den Effekt, was nun damit, und um deswillen gesezet wird.

Folgerungen hieraus sind:

Erstens. Jemehr also von dem da ist, was als Ursach von etwas sich betrachten lässet: desto wahrscheinlicher wird nun auch der Effekt.

Zweitens. Je näher eine Ursach liegt, mit desto mehr Wahrscheinlichkeit lässet sich der Effekt von dieser eher als von einer andern, entferntern Ursach herleiten.

Zweiter Saz.

Wo etwas durch seine eigne Kraft unmittelbar eine Veränderung hervorbringen, als Ursach wirken soll, da muß es gegenwärtig seyn: oder es kann etwas nicht unmittelbar auf etwas entferntes wirken: Non datur actio in distans.

Unmittelbar — Wohl kann etwas durch Zwischenkunft anderer Dinge auch auf etwas entferntes wirken. Man schießet einen Vogel aus der Luft. Ein Kaufmann

in Kadix kann durch die Nachricht von einem Banquerout, oder dem glüklichen Einlaufen reichgeladener Schiffe, sehr stark auf das Gemüth eines andern etwa in London wirken. Aber immer durch andere Mitteldinge, die endlich zu dem hingelangen müssen, bei dem eine Veränderung hervorgebracht wird. Eine unmittelbare Wirkung aber von einem entfernten auf das andere wäre durchaus wider allen Begrif. Denn durchaus unbegreiflich und ungedenkbar ist es, daß irgend eine Kraft ein Ding verändern solle, dem sie nicht gegenwärtig ist, dem sie auf keine Weise sich mittheilet.

Dritter Saz.

Als Grund oder Ursach, genau für das, was es wirket oder gründet, was dadurch gesezt wird, muß es immer zureichend seyn.

Denn was es wirkt, das und soviel kann es doch wirken. Und für das, was es wirken kann, ist es nun auch zureichend. Also — wenn einmal bewiesen worden, daß alles seinen Grund haben müsse: so ist auch damit zugleich bewiesen, daß alles seinen zureichenden Grund haben müsse. Aber um sich dabei für Irrthum zu hüten, muß nur immer auf die Verschiedenheit der Fälle und Subjekte gesehen werden. Für diesen Fall, für dieses Subjekt kann etwas zureichend seyn, was es für einen andern Fall, für ein anderes Subjekt nicht ist. Eine geringere Dose öfnender Mittel kann einen bestimmten

Effekt bei dem einen machen, wäre aber für einen andern unzureichend.

Vierter Saz.

Ein Ding kann nicht die Ursach von sich selber seyn.

Zwar kann eine Beschaffenheit der Grund einer andern; oder ein Zustand dieses Dinges der Grund eines andern Zustandes des nemlichen Dinges seyn, d. i. einer kann von dem andern abhängig seyn. Aber offenbarer Widerspruch wäre es, daß ein und das nemliche Ding die Ursach von sich selber sey. Nun müßte es zugleich seyn und nicht seyn. Weil es erst werden soll, so muß es noch nicht seyn: und insofern es schon das Principium von etwas seyn sollte, müßte es doch auch schon seyn.

Also — alles, was entstehet, muß ohne Grund entstehen, oder einen Grund außer sich haben. Und wenn nun nichts ohne Grund, ohne Ursach entstehen kann: so muß durchaus ein Grund, eine Ursach außer ihm seyn. „Aber Gott ist doch a se: der Grund seines Daseyns liegt in ihm selbst und in seinem Wesen. —" Gott ward ja nicht. Er ist das unentstandene, unhervorgebrachte, schlechterdings nothwendige Wesen. Man braucht wohl etwa den Ausdruk: er hat den Grund seines Daseyns in sich selbst. Aber dies ist nur ein idealischer Grund, nur für unsern Koncept; insofern wir aus dem Begrif und Wesen Gottes schon seine Existenz erkennen,

diese mit jenem unmittelbar verknüpfen. Gott ist darum nicht die Ursach (principium fiendi) von sich selbst.

Fünfter Saz.

Was einmal von irgend einer Ursach hervorgebracht ist, das kann nicht ewig seyn.

Wider allen Begrif wäre es: hervorgebracht seyn — und doch ewig seyn. Was hervorgebracht ist, das ward: einmal also war es noch nicht. Was ewig ist: war immer. Ziehe man sich hinter Myriaden von Jahrtausenden zurük, so viel man will! einen Moment muß ich doch denken, wo das, was hervorgebracht seyn soll, zuerst geworden ist. Also: wenn die Welt einmal hervorgebracht wurde, so kann sie nun nicht ewig seyn.

Anmerkung Wie aber? wenn man die Welt zwar nicht als wirklich hervorgebracht, nur aber ihrer Existenz nach als in einer andern Ursach, außer ihr gegründet, von ihr abhängig und nun mit ihr gleich ewig und nothwendig denken wollte. Dann wäre es doch vielleicht kein Widerspruch? — „Unhervorgebracht — aber doch ihrer Wirklichkeit nach in einer andern Ursach gegründet: ist das nicht selbst Widerspruch? Was soll es heißen? Was denk ich dabei? Das hieße nur den Ausdruk ändern. Nicht im Ausdruk liegt der Widerspruch, sondern im Begrif. Zwei verschiedene Dinge, eines außer dem andern, eines

durch das andere — von dem andern abhängig: und doch gleichewig und gleichnothwendig — wer denkt sich dies? —" Freilich dann! nicht so ewig, nicht so nothwendig; nicht auf die gleiche und nemliche Weise ewig und nothwendig; nicht in dem erhöhtesten Sinn, wie das, wovon es abhängig ist.

Sechster Saz.

Eine Reihe untergeordneter, von einander abhängiger Ursachen und Wirkungen — wie groß man sie auch immer denken mag, kann ohne eine lezte absolute Grundursach überall nicht seyn.

Non datur progressus seu regressus in serie causarum in infinitum. Aller vernünftige Begrif gehet verlohren, wenn man sich einen solchen Fortgang oder Rükgang von Ursach zu Ursach ins Unendliche gedenken will, bei dem man durchaus niemals auf irgend eine lezte Ursach kommt. Abhängig soll diese ganze Reihe der Ursachen doch seyn, und nichts soll das erste seyn, woran sie hänget, woran die ganze Folge geknüpfet. Ohne irgend eine lezte Grundursach anzunehmen, bleibt nun schlechterdings die Frage: woher dies alles? unerschöpft.

Anmerkung. Man langet nicht aus, wenn man das Ungereimte einer solchen unendlichen Progreßion daraus zeigen wollte, weil alsdann die

lezte Wirkung nur Wirkung — nicht Ursach; also eine Wirkung mehr seyn würde als Ursach. Ganz natürlich wird der Vertheidiger eines solchen Fortgangs oder Rükgangs ins Unendliche eine lezte Wirkung so wenig eingestehen, als eine erste Ursach; eben sowohl eine endlose Folge der Wirkungen, als eine unangefangene Reihe der Ursachen annehmen; wo überall nichts das erste und nichts das lezte ist. „Aber wie will er sie wegläugnen (die lezte Wirkung) wie sie da ist und jezt angerechnet werden kann? Mag sie immer auch Ursach werden. Jezt ist sie blos als Wirkung da, und eine Wirkung ohne Ursach; weil rükwärts der Ursachen nur so viel da sind, als der Wirkungen, ohne diese lezte mitzurechnen." (s. Götting. Anzeig. St. 107. vom Jahr 1784.) Wegläugnen, wie sie da ist, wird er sie nicht: aber — wie magst du doch, wird er sagen, den Faden, den ich ins Unendliche ausziehen wollte, in diesem Punkt nun abreißen; und indem du so abreißest und stillstehest, da wo ich unendlichen Fortgang behaupte, nun durch dein Stillstehen die Unmöglichkeit meines Fortgangs beweisen? Laß' ihn fortlauffen — unabgerissen ins Unendliche so fortlauffen, laß Ursach und Wirkung, und wieder Ursach und Wirkung und unaufhörlich so — Ursach und Wirkung aufeinander folgen; und zeige, was dieser unaufgehaltenen,

unabgerissenen Folge der Ursachen und Wirkungen entgegenstehe. Zeige dann, daß hieraus ein ungleiches Verhältniß in der Anzahl der U. und W. entstehen müsse. Aber wie kann überall bei einer angenommenen unendlichen, also durchaus zahllosen Menge nun doch eine Ungleichheit in der Anzahl entstehen?

Ursachen und Wirkungen müssen sowohl nach ihrer Qualität und Quantität immer unter sich ein einstimmiges Verhältniß haben. Hieraus bilden sich die zwei folgende Säze.

Siebenter Saz.

Aehnliche Ursachen weisen auf ähnliche Wirkungen; und umgekehrt: Aehnliche Wirkungen führen auf ähnliche Ursachen.

Wie weit gelten diese Säze? und unter welcher Bestimmung? — Ein ähnlicher Effekt sezt eine ähnliche Ursache voraus, insoweit nemlich, daß in dem, was diesen nemlichen oder ähnlichen Effekt hervorgebracht, auch die nemliche oder eine ähnliche — diesem bestimmten Effekt entsprechende, ihm eigene — homogene Beschaffenheit liegen müsse, womit diese Wirkung sich verknüpfen ließ, und woraus sie begreiflich wird. Denn aus den Wirkungen kennen wir ja nur die Kräfte und Ursachen. Wie der Effekt: so ist die Ursache. Dieser bestimmte Effekt sezet auch diese bestimmte Ursach

voraus. Aber nur als Ursach, d. i. der darinn enthaltenen, für einen solchen Effekt eingerichteten, homogenen Bestimmung nach. Liege sie nun, worin sie wolle! Das Ding — das enthaltende Subjekt mag nun an sich seyn, was es will: als Ursach ist es immer einerlei; insofern es einerlei Wirkung macht. Wäre es, als Ursach, heterogen, verschieden oder entgegengesezt; so müßten auch die Wirkungen verschieden, heterogen und entgegengesezt seyn. Nun können aber auch ganz verschiedene Dinge doch in gewissen Modifikationen, Beschaffenheiten und Bestimmungen zusammenlaufen, um einen gemeinschaftlichen oder ähnlichen Effekt hervorzubringen: und als Ursach sind sie nun doch insofern einerlei.

Nach dem gemeinen Begrif ist es ganz richtig, daß der nemliche Effekt auch von verschiedenen Ursachen herrühren könne; weil man nun nicht auf das gemeinschaftliche, wodurch der Effekt eigentlich hervorgebracht wird, sondern nur auf die verschiedene Vehikel, die enthaltende Subjekte, siehet, die diese hervorbringende Kraft unter sich gemein haben. So kann Elend und Armuth und Krankheit wohl sehr verschiedene Dinge voraussezen. Aber damit werden die metaphysischen Begriffe nicht aufgehoben, denen zufolge nun doch immer für jeden bestimmten Effekt auch eine bestimmte, diesem Effekt angemessene, schikliche und dazu hinreichende Kraft erfordert wird: ohne darauf zu sehen, worin, in was für einem Subjekt

sie enthalten. Nicht auf die enthaltende Subjekte kommt es nun an, sondern auf die darin enthaltene gemeinschaftliche Eigenschaft oder Bestimmung, nach welcher die Dinge nun eigentlich als Ursach von einem solchen Effekt zu betrachten. Z. B. ob ich durch Proceß, durch Schiffbruch, durch Brand, durch Ungerechtigkeit um das Meinige komme — ist als Ursach der Armuth alles einerlei: ob ich durch Wollust, durch Trunk, durch unmäßigen Fleiß, meine Säfte verderbe, meinen Körper zerrütte — ist als Ursach einer auszehrenden Krankheit einerlei. Ganz verschiedene Dinge der Medicin haben doch gewisse ähnliche Kräfte und thun einerlei Wirkung. Es gibt laxirende Kräuter, laxirende Wasser, laxirende Salze: als Ursach von diesem Effekt ist es eins. Eins ist es, ob ich die Medicin in Pulver, in Tropfen oder in Pillen empfange.

Aehnliche Ursachen weisen auf ähnliche Wirkungen: ist eben so wahr; muß aber auch genau bestimmt und richtig verstanden werden. Versteht sich — unter den nemlichen Umständen. Alles, was die Wirksamkeit mitbestimmt; auch die Dispositionen, die Empfänglichkeit des Subjekts, worauf etwas wirkt, und der individuelle Zustand — müssen zusammen, die Ursach ganz genommen werden. Nach Verschiedenheit der Subjekte und Umstände wirken die Dinge sehr verschieden. Von verschiedenen Personen, bei dem nemlichen Maas von Getränk, das sie zu sich genommen, ist der eine

vielleicht

vielleicht lustig; der zweite berauscht; der dritte toll und voll: ein vierter spürt es noch kaum. Die nemliche Arznei kann dem einen heilsam, dem andern schädlich seyn. Die subjektivische Empfänglichkeit bestimmt einen Theil der Wirksamkeit jener Kräfte, und muß als Ursach des bestimmten Effekts mit in Anschlag kommen.

Achter Saz.

Ursachen und Wirkungen sind immer sich gleich.

Das heißt: aus der Größe der wirkenden Kraft muß die Wirkung selbst bestimmt werden. Eine Wirkung kann nicht größer und nicht kleiner seyn, als die Kraft, die sie gewirkt. Verstärkte Kraft: verstärkter Effekt. Eine bestimmte Ladung von Schießpulver bringt diesen bestimmten Knall hervor. Lade man stärker: so wird der Effekt auch stärker seyn. Und wie die Kraft geschwächt, so wird auch der Effekt vermindert. Die Wahrheit jenes Sazes liegt in den Begriffen selbst: nur muß solcher reduplicatiue genommen werden. Als Ursach nemlich ist etwas nur zu betrachten, insofern es wirkt. Und nur so viel Effekt ist da, als wirkende Kraft vorhanden war.

Neunter Saz.

Der allerwichtigste ist noch der

Saz vom Grunde.

Ausdruk, Umfang, Beweis.

Nach dem verschiedenen Ausdruk wird der Umfang und die Allgemeinheit dieses Sazes verschieden bestimmt.



Es ist Nichts ohne Grund; ist ein mehrhaltender Ausdruk, als dieser andere: es wird Nichts ohne Grund. In jener höchsten Allgemeinheit befasset der Saz vom Grunde alles Mögliche und Wirkliche, das Endliche und Unendliche; das Zufällige und Nothwendige — auch die Wesen selbst und alle gedenkbare Beschaffenheiten und Veränderungen der Dinge; Gedanken und Bewegungen — auch alle freie Handlungen der Menschen; alle Wirkungen, Folgen und Begebenheiten. Diesem zweiten Ausdruk nach ist der Umfang schon mehr beschränkt. Nun kann es nur so viel heißen: alles, was anfänget jemals zu seyn; jeder Erfolg und jede Veränderung, die einmal gewirkt und hervorgebracht wird, sezet schon immer etwas voraus, irgend eine Realität, wodurch sie gesezt, gewirkt oder hervorgebracht wurde: irgend ein Grund oder Ursach muß davon vorhanden seyn.

In dem Einiglezten, Ursprünglichnothwendigem endigen sich alle unsere Begriffe. Die Art, wie das absolutnothwendige Wesen existirt, ist für uns durchaus unerklärbar. Aller endliche Verstand muß hierbei stille stehen. Noch weiter nach dem Grunde dessen fragen, was für sich aus absoluter Nothwendigkeit ist: ist die allerverwegenste und überall unauflösbare Frage. Auch die Antwort, daß das schlechterdings nothwendig existirende Wesen den Grund seiner Existenz in sich selbst habe, hieße doch eigentlich nicht mehr als dies: ich weiß überall keinen Grund — es ist, weil

es ist. Irgend eine Art abhängiger, noch von etwas andern abgeleiteter Nothwendigkeit und insofern auch Wesensnothwendigkeit und was aus dem bestimmten Wesen eines Dings folgt, lässet sich wohl etwa noch auf eine entferntere Quelle, ein abliegenderes Principium, woraus die Dinge geflossen sind, zurükführen. Aber sobald wir zu dem lezten Nothwendigen — der äußersten Quelle, dem ersten Ausfluß aller Dinge hingelanget sind: dann gilt kein Durchbrechen, kein Vordringen, — kein Begrif und keine Erfahrung kann uns weiter bringen. Dehne man also auch den Saz vom Grunde nicht über diese Grenze hinaus.

Auch ohne zuweit auszugreifen, oder über jene Grenze ihn hinüber zu führen, behält der Saz vom Grunde dennoch eine weitreichende Allgemeinheit. Und wenn man will, so lassen sich einige der allgemeineren Anwendungen auch noch mit bestimmtern Namen bemerken:

Nenne man ihn

1) den logischen oder psychologischen Saz vom Grunde — in Anwendung auf Gedanken, Urtheile, Neigungen und Zwek. Man fragt doch auch: wodurch ich auf diesen Gedanken komme? Warum ich so urtheile? Woher eine solche Neigung entstanden? Was mich bewogen, diesen Zwek zu wählen? Man sezet damit voraus, es müsse doch immer ein Grund da seyn.

2) den physischen oder metaphysischen Saz vom Grunde, in Anwendung auf die Dinge außer unserer Vorstellung. Und nun

a. theils auf die außer uns vorhandene Substanzen. Wer hat dies Haus gebaut? Wer hat diesen Baum gepflanzt? Wer ist Vater dieses Kindes?

b. theils auf die Beschaffenheiten und Zustände solcher Dinge, gewisse Ereignisse und Phänomene. Dieser Knall, den ich höre — woher? Woher dies gestreifte Roth am Himmel? Was hat diesen Menschen in Armuth und Elend gebracht?

Nun aber die Wahrheit des Sazes und der Beweis? Wahr könnte der Saz wohl bleiben — für wahr erkannt und gehalten werden, auch wenn ein völlig strenger Beweis sich davon nicht geben ließe. Nicht leicht würde man einen vernünftigen Menschen bewegen, jenen Saz, insoweit er innerhalb seiner richtigen Grenze angewendet wird, zu verwerfen oder zu läugnen. Es scheinet dieser Saz dem System der vernünftigen Seele so ganz einverleibt zu seyn, in einem so innigen und so nothwendigen Verhältniß mit unserer Natur, und so fest mit unsern Begriffen zusammenzuhängen, daß wir auch, ohne einen strengen Beweis, geneigt seyn müssen, ihn für wahr anzunehmen. Wir mögen den menschlichen Verstand durch seine Geschichte rükwärts verfolgen, so

weit wir wollen: überall werden wir schon in den ältesten Denkmälern der Vernunft die deutlichsten Spuren finden, daß dieser Saz als wahr erkannt und angewendet worden. Die Schriften der ältesten Philosophen zeugen dafür. Auch bei Kindern schon, sobald die Vernunft in ihnen anfängt aufzukeimen, entdeken wir Spuren davon. Das Kind fragt bei jedem vorkommenden Objekt, jedem Erfolg, jeder Veränderung: warum geschieht dies? woher ist das? von wem kam es? wodurch ward es so? Und wir selbst nehmen uns wohl in acht, keinem Menschen den Vorwurf zu machen, daß er ohne Grund handele, weil dieser Vorwurf selbst für die Vernunft beleidigend scheinet. Auch wir wollen, daß andere von uns glauben sollen, wir hätten das, was wir gethan, mit Grunde gethan. So ganz stimmt dieser Grundsaz mit unsern Erfahrungen zusammen.

In der That sind schon mehrmals, auch wohl scharfsinnigen Männern, ihre Versuche, den Saz vom Grunde nach der Strenge zu beweisen, verunglükt. Der tiefdenkende Reusch führte den Beweis von den bekannten Säzen heraus: a nihilo nihil fit und ex nihilo nihil fit. Aber diese Säze können nichts anderes als blos dieses sagen: wenn etwas und insofern es eine wirkende oder materielle Ursach hat und haben muß: so kann das Nichts — was an und für sich selbst nichts ist, nun weder die eine, noch die andere seyn. Es muß schon selbst etwas reelles seyn, wovon oder woraus etwas anderes hervorgebracht werden soll. Nun ist aber jene

Behauptung nur bedingt. Vorausgesezt nemlich, wenn etwas eine solche Ursach haben muß, dann kann das Nichts diesen Grund nicht in sich enthalten. Für die Frage ist damit nichts entschieden: ob denn aber auch alles seinen Grund oder seine Ursach haben müsse? Wollte man jenen Säzen aber schon mehr beilegen; sollten sie schon den Saz selbst enthalten, daß nichts ohne Grund oder Ursach existiren könne: dann wäre es petitio principii; denn eben dieses soll nun erst bewiesen werden. Der sel. Baumgarten, dieser sonst subtile Denker, verliert sich hier unvermerkt in eine ähnliche Zweideutigkeit. So schließt er: „wenn etwas wäre ohne Grund: so wäre nun Nichts der Grund. Nichts kann nicht der Grund (principium) von etwas seyn. Also hat alles seinen Grund. — " Hebe man das Zweideutige heraus! so findet sich, daß hiermit nichts bewiesen ist. Nichts ist der Grund: soll das heißen? in nihilo est ratio; oder soll es heißen? nulla plane adest ratio. Aus dem, weil der Grund in dem Nichts nicht liegen kann, folget noch nicht, daß überall ein Grund da seyn müsse. Wäre etwas völlig ohne Grund: nun so darf er weder in dem Nichts, noch in dem Etwas liegen. Ich selbst habe ehemals geglaubt, der Saz vom Grunde ließe sich mit dem Saz vom Widerspruch verknüpfen. Es schien mir eine natürliche Verbindung unter diesen Begriffen zu seyn: weil etwas nicht zugleich seyn und nicht seyn kann: so muß doch immer, wenn etwas ist — etwas auch das Nichtseyn hindern. Und eben das, was das Nichtseyn hindert, ist der Grund

des Seyns. Ich mache z. B. eine Reise. Man fragt mich, warum ich reise? Und dann: was mich hindert, die Reise zu unterlassen? Das nemliche nun, was mich beweget zu reisen — etwa gewisse Geschäfte; das hindert mich auch, die Reise zu unterlassen, und umgekehrt: das nemliche Hinderniß des Nichtreisens ist zugleich der Grund des Reisens. Aber ich merke nun doch selbst, daß auch damit nicht viel bewiesen ist. In dem Saz vom Widerspruch liegt doch nur dies: weil und insofern etwas ist, darum und insofern kann es nun nicht zugleich — nicht seyn. Das Seyn ist freilich die Hinderniß des Nichtseyns. Aber daraus folget noch nicht, daß das Seyn noch etwas anderes als Grund, als Ursach vor sich habe, um deswillen es gesezt wird, oder womit es als Folge zusammenhänget. Mir dünkt, der Weg, den man also hier nehmen könnte — ist kurz. Wenn der Saz vom Grunde innerhalb seiner Sphäre angewendet wird, also der obigen Bemerkung zufolge, blos von entstehenden Dingen genommen wird, die wir eben darum, weil sie nicht immer so waren und nicht immer so bleiben; sondern nur bei gewissen Voraussezungen entstehen, und sich verändern, so bald gewisse andere Dinge sich verändern — für zufällig und abhängig halten müssen: so führt dieser Begrif von Zufälligkeit und Abhängigkeit unmittelbar auf eine frühere Ursach oder einen vorhergehenden Grund. Braucht es denn mehr, diesen großen Grundsaz der menschlichen Erkenntniß zu sichern?

Einige Zweifel höre man doch auch:

Erstens. „Kann ich denn auch mit Grunde irren? — " Entweder ist die Rede von dem Akt des Irrens: und dann muß doch freilich etwas seyn, so mich auf diesen Irrthum geleitet, das ihn veranlaßt. Oder meinet man den Inhalt des Irrthums selbst? Nun gehört Irrthum ja nicht zu dem Möglichen; und eben darum, weil es ungegründet — ist es Irrthum; ist falsch und widersprechend.

Zweitens. „Aber die Grundbeschaffenheiten der Dinge, die erste und wesentliche Merkmale, haben ja doch in keinem andern Prädikat der Sache ihren Grund. — " In einem andern Prädikat dieser Sache können sie wohl freilich nicht gegründet seyn: aber in irgend einem andern Wesen, in dem unendlichen Verstande Gottes, woraus sie geflossen sind, haben sie ihren lezten Grund.

Drittens. „Wird die Freiheit auch mit diesem Grundsaz bestehen können? Was seinen zureichenden, determinirenden Grund hat, muß ja so seyn. Also muß ich auch immer so handeln, wie ich handele. — " Verwirre man nur nicht die absolute Nothwendigkeit mit der hypothetischen. Nur eine hypothetische Nothwendigkeit führet der Saz vom Grunde mit sich. Wenn ich nun so handele, so muß dann wohl

immer ein Grund da seyn, warum ich so handele. Aber darum war es noch nicht schlechterdings und absolut nothwendig, daß ich so handelte. Ich weiß, wenn ich einem Armen ein Allmosen gebe, nun freilich wohl, warum ichs gebe. Ein Grund ist da. Folget darum, daß ich es nun schlechterdings ihm geben muß? Ich weiß, warum ich etwa diese bestimmte Lebensart z. B. das Studiren gewählt. Aber hab' ich denn darum aus absoluter Nothwendigkeit das Studiren wählen müssen? Die hypothetische Nothwendigkeit hebt die Freiheit nicht auf. Bei der ausführlichen Untersuchung über die Freiheit soll noch mehr hierüber gesagt werden.

Viertens. „**In unzählichen Fällen aber lehret doch die Erfahrung selbst, daß viele Dinge ohne Grund geschehen. Wir selbst thun vieles, verrichten manche kleine Handlungen, ohne zu wissen — warum? —**“ Wahr ist, wir bemerken nicht immer den Grund, geben nicht immer darauf acht, nehmen uns nicht die Mühe, ihn aufzusuchen. Unzählige kleine, unbemerkte Umstände, Reize, Anlässe, fließen oft bei einer Handlung zusammen, die wir nun nicht genau auseinandersezen. So glaubt man wohl, daß manches ohne Grund geschehe. Aber aus dem, weil der Grund uns oft nicht merk-

bar ist, dürfen wir nicht schließen, es sei ohne Grund.

Fünftens. „Und wie nun das Unendliche? Hat das Unendliche auch seinen Grund — oder ist es ohne Grund? — “ Das Unendliche ist aus absoluter Nothwendigkeit zum Seyn bestimmt. Frage man nun nicht, wie es in seinem Innersten zur Existenz bestimmt sei? d. h. frage man hier nicht weiter nach Grund! An dieser äußersten Grenze ruhet nothwendig aller endliche Begrif.

Zehnter Saz.

Alles hat seine Folge.

Dies wäre der Saz vom Gegründeten. Und dieser mit dem vorigen zusammengenommen, wird von einigen das principium utrinque connexorum genennet; weil nun alles seinen Grund vor sich und seine Folge hinter sich hat.

Unsern Begriffen und Erfahrungen scheinet es sehr gemäß zu seyn — weit gemäßer als das Gegentheil: wenn es gleich mit dem strengen Beweis etwa hier eben so gehen sollte, wie vorhin. Jedem muß es schwer fallen, irgend etwas reelles, das nun wirklich vorhanden ist — was es auch immer sei: eine Substanz oder Veränderung, einen gegenwärtigen Zustand, eine wirkliche Begebenheit, so ganz müßig und unfruchtbar,

so völlig isolirt und von den folgenden Dingen oder Veränderungen abgerissen zu gedenken, daß es nicht immer wieder einen bestimmten Einfluß in den nachfolgenden Zustand haben sollte.

Fruchtbar wird jener Saz in mancher Anwendung; besonders für den Moralisten und Naturlehrer. Jener findet hier die Data, den unübersehlichen Fortgang der Folgen unserer sittlichen Handlungen begreifbar zu machen. Tausendmal täuschen wir uns, indem wir glauben, daß eine einzelne Handlung keinen weitern Einfluß habe. Nun aber lernen wir, daß Vergehungen und Sünden kein so plözlicher und mit einmal vorübergehender Akt; sondern daß die Folgen sich davon weiter erstreken, als wir mit unsern Augen sehen können. Ist es nicht ein sehr gemeines Vorurtheil? daß man etwa eine einzelne schlechte oder lasterhafte Handlung nun so ganz als etwas vorübergehendes betrachtet, das, so bald es nur begangen wäre, ohne eine Spur hinter sich zu lassen — dahinschwinde. Aber diese scheinbar miteins vorübergehende Handlung — wird sie nicht in mir selbst irgend eine Disposition zu etwas ähnlichen, oder ein Beispiel für andere zurüklassen? Jene Disposition — wird sie nicht bei ähnlichen Anlässen etwa von neuem erregt, nach Umständen verstärkt, und künftig zu noch schädlichern Ausbrüchen wirksam gemacht? Dies Beispiel — wird es nicht von einem zu dem andern übergetragen, durch tausend Verbindungen, in tausend Direktionen noch

andern schädlich werden? Ein einziger böser Akt kann in seinen Folgen — merken wir sie immer oder nicht! bis auf eine unabsehliche Weite hinausreichen. Tragen doch wohl ganze Geschlechter und Familien nach vielen Jahrhunderten noch, in ihrem Innern oder Aeußern, die Denkmäler einer Unbesonnenheit, eines Lasters, eines Verbrechens — eines von ihren Vorfahren begangenen Uebels. Eine ganze Nachkommenschaft büßet zuweilen für eine einzige Sünde. Zwar verlieren wir oft, wegen der großen Entfernung, die Spur. Die Quelle des Uebels lieget rückwärts zu weit. Aber sie ist darum nicht weniger da. — Auch eine gute Handlung, die wir vielleicht sonst für verlohren halten würden, weil wir unsern Zwek etwa zu verfehlen scheinen, ist nun nicht darum durchaus unfruchtbar. Sie wirkt immer etwas Gutes, obgleich bisweilen im Verborgenen. Durch eine lange Verkettung zeigen sich oft erst in der Ferne die Früchte davon. Der Naturforscher wird schon hier auf den unendlich großen Zusammenhang und die unermeßliche Kette und Folge der Dinge in der Natur aufmerksam gemacht.



Anwendung
auf die Werke und Absichten verständiger Ursachen.

Wie denn?

I. Vermöge des Sazes vom Grunde, und jenes andern Sazes von der Aehnlichkeit der Ursachen und Wirkungen, wird es nun zur Nothwendigkeit:

> Ueberall, wo wir irgend eine Wirkung, eine Einrichtung und Verknüpfung von Dingen — ein System vor uns finden, die mit andern Wirkungen verständiger Ursachen die größte Uebereinstimmung haben, und wobei wir im Gegentheil, allen unsern Erfahrungen zufolge, mit dem, was unverständige Ursachen hervorzubringen vermögen, eine völlige Unübereinstimmung wahrnehmen; bei dem wir also einen deutlichen Charakter eines verständigen Urhebers entdeken — von einem solchen Effekt nun auch keine andere, als eine verständige Ursach anzunehmen.

Wende man dies an auf die Welt! Alles verkündigt einen verständigen Urheber. Ueberall Plan, Ordnung, Mannichfaltigkeit und Regelmäßigkeit, im Kleinsten wie im Größten! So etwas muß ich für die Wirkung einer verständigen Ursach erkennen; weil Erfahrung

und Vernunft mir sagt: so etwas hat noch nie eine unvernünftige Ursach hervorgebracht.

II. Vorausgesezt, daß wir einen verständigen Urheber von einem solchen Werk erkennen müssen, so führet uns die Betrachtung weiter auf die Absicht und den Zwek — die Endursach, die der Urheber dieses Werks dabei gehabt.

Eben das, wozu alles in einem solchen Werk übereinstimmt, wozu es am geschiktesten ist, was dadurch gewirkt werden kann; aller der Nuzen, den es hervorbringen kann: — das muß vernünftiger Weise für den Zwek dieses Urhebers angesehen und genommen werden.

Unnatürlich wäre es, lieber etwas anderes dafür anzunehmen oder zu halten, wozu es weniger geschikt und weniger bestimmt zu seyn scheinet.

Ein Paar vortrefliche Stellen aus Cicero (von der Götternatur) verdienen hier vorzüglich beigefüget zu werden. — An vero, si domum magnam pulchramque videris, non possis adduci, ut, etiamsi dominum non videas, muribus illam & mustellis ædificatam putes: tantum vero ornatum mundi, tantam varietatem pulchritudinemque rerum cælestium, tantam vim & magnitudinem maris atque terrarum, si tuum ac non deorum immortalium domicilium putes, nonne plane desipere videaris? (L. II. 16.) — Qui igitur convenit, signum aut tabulam pictam quum adspexeris, scire, adhibitam esse artem; quumque

procul cursum navigii videris, non dubitare, quin id ratione & arte moveatur; aut quum solarium contemplere, intelligere, declarari horas arte, non casu: mundum autem, qui & has ipsas artes & earum artifices, & cuncta complectitur, consilii & rationis esse expertem, putare? (ibid. 87.) — Debuerunt philosophi, si forte eos primus adspectus mundi conturbaverat, postea, quum vidissent motus ejus finitos & æquabiles, omniaque ratis ordinibus moderata immutabilique constantia, intelligere, inesse aliquem non solum habitatorem in hac cælesti ac divina domo, sed etiam rectorem & moderatorem & tamquam architectum tanti operis tantique muneris (ibid. 90.) — Hoc qui existimat, mundum ornatissimum & pulcherrimum concursione corporum fortuita effici potuisse, non intelligo, cur non idem putet, si innumerabiles formæ litterarum qualeslibet aliquo conjiciantur, posse ex his in terram excussis annales Ennii, ut deinceps legi possint, effici: quod nescio an ne in uno quidem versu possit tantum valere fortuna (ibid. 93.) — Tenebras cogitemus tantas, quantae quondam eruptione Aetneorum ignium finitimas regiones obscuravisse dicuntur, ut per biduum nemo hominem homo agnosceret: quum autem tertio die sol illuxisset, tum ut revixisse sibi viderentur. Quodsi hoc idem ex æternis tenebris contingeret, ut subito lucem adspiceremus: quænam cæli species viderentur? (ibid. 96.) —



Grundbegrif der Semiotik.

Ursach und Wirkung, eines ist das natürliche Anzeichen von dem andern. Insofern also, liegen sie mit in dem Umfang der allgemeinen Zeichenlehre.

Für den Arzt besonders eine wichtige Lehre! Genaue Unterscheidung der Anzeichen der Krankheiten muß dem Arzt in der ganzen Behandlung des Leidenden zum Gnomon dienen. Kopfweh — kann ein Anzeichen eines verdorbenen Magens seyn. Doch nicht immer! Auch Krankheiten verbergen sich bisweilen unter fremden Larven. — Ein Zeichen nennet man überhaupt ein jedes Ding, insofern bei dessen Gegenwart oder Anschauen der Gedanke von etwas andern in uns erreget wird. Das Bezeichnete (signatum) ist nun eben das, wovon die Vorstellung durch jenes bei uns erweket wird. Ein Fremder, der Herberge sucht, kommt in eine Stadt: bei dem Anblik eines aushängenden Schildes entstehet sogleich in ihm der Gedanke, daß hier an diesem Ort, in diesem Hause, Fremde aufgenommen und bewirthet werden. Lächerlich wäre es dann immer, Zeichen zu gebrauchen, die Nichts bedeuten. Und doch — wie viel solcher bedeutungsleerer Zeichen brauchen die Menschen nicht unter sich! Nach einem verschiedenen Gesichtspunkt lassen sich mancherlei Arten von Zeichen unterscheiden.

1) Bei

1) Bei dem Ursprung solcher Zeichen kommt es nun darauf an, ob die bestimmte Bedeutung, die wir damit verknüpfen, in der Natur der Sache gegründet, oder durch willkührliche Verbindung, ein gewisses Einverständniß der Menschen, nach Wohlgefallen damit verknüpft sei. Daher, natürliche oder willkührliche Zeichen. Wenn die Bäume ausschlagen und Knospen treiben, so ist dies ein natürliches Zeichen des herannahenden Frühlings. Der Laut der Gloken, der Schall der Trommel — und wie viel andere Dinge! sind im geselligen Leben durch willkührliches Einverständniß der Menschen für mancherlei Absichten bedeutend geworden.

2) In Ansehung ihrer Konstitution sind es entweder primordial- oder abgeleitete Zeichen. Diese leztere entstehen durch Zusammensezung der primitiven, einfachen Zeichen.

3) Auch in der Verschiedenheit der bedeuteten Sache und der Bedeutung selbst findet sich Grund der Unterscheidung. Die Sache, wovon der Gedanke rege gemacht wird, kann etwas Vergangenes, oder Gegenwärtiges, oder Zukünftiges seyn. Also gibt es anzeigende, erinnernde, vorbedeutende Zeichen. Die Bedeutung der Zeichen selbst kann entweder sicher und zuverläßig — immer die nemliche seyn; oder es wird durch einerlei Sache bald dies bald jenes

angezeigt. Also gibt es auch beständige und sichere, oder unsichere und veränderliche Zeichen.

Unsere ganze Sprachlehre ist ein Theil der Semiotik. Worte und Schrift sind nichts anderes als vorstellende Zeichen der Gedanken. Auch die figürliche, bildliche Vorstellungen, wodurch etwas anders angedeutet werden soll, Hieroglyphen und Wappen gehören dahin.

Eine hieroglyphische Figur ist ein Zusammensaz von Bildern und Vorstellungen, die für gewisse Beschaffenheiten der vorzustellenden Sache bedeutend sind. So viel Ausdruk darin mehr: um so vollkommner! Alles bedeutend, und alles treffend: dann wäre eine solche Figur ganz vollkommen. Die ganze Weisheit der Egyptier war in Hieroglyphen — Bilder und Figuren eingekleidet. So stellten sie die Ewigkeit durch eine Schlange vor, die den Schwanz im Munde hielt; und die Vorsehung, durch einen Scepter — an der Spize mit einem Auge. Auch so! die gemeine Vorstellung der Gerechtigkeit unter dem Bilde einer Jungfer, mit verbundenen Augen; in der einen Hand — die Wage: in der andern — das Schwerdt. So hat man auch schon einen guten Knecht mit Hasenfüßen vorgestellt; vor dem Munde — ein Schloß; neben ihm — ein Hahn: Geschwindigkeit, Verschwiegenheit und Wachsamkeit dadurch abzubilden. Auch Schilde und Wappen, die man darum zum Theil auch redende Wappen nennet,

können oft für gewisse Besizungen, oder gewisse Begebenheiten, oder wenigstens für den Namen, bedeutend seyn. Friedrich der Schöne von Oesterreich, der im Treffen bei Mühldorf gefangen wurde — da mehrere Edelleute sich dieser Ehre rühmen wollten, erkannte den, der ihn gefangen hatte, in seinem Wappen. Er sah darin einen Büffelskopf, mit einem Ring in der Nase. „Dies Rindsmaul, sagt' er, hat mir viel zu schaffen gemacht." Rindsmaul war der Name des, der ihn gefangen genommen hatte.



Ueber Raum und Dauer, nach Lockischen Begriffen.

Plan.

Auf zwei Stüke kommt es hierbei an:

I. Eine richtige Entwikelung der Stammbegriffe: Raum und Dauer, mit den daranliegenden Modifikationen.

1) Raum. — Modifikationen: Distanz, Figur, Ort; Ruhe und Bewegung; Ausdehnung — Unermeßlichkeit.

2) Dauer. — Modifikationen: Folge, Alter, Zeit und Ewigkeit.

II. Eine genauere Vergleichung der vorigen Begriffe unter sich.



So ganz leben und weben wir in Zeit und Raum: und vielleicht haben wir noch nie mit besonnener, ernster Wißbegierde nach dem einen oder dem andern geforscht. Muß ich denn nur allein bei dem Kleinen und Einzelnen stehen bleiben? nur Fische und Vögel und Käfer und Wanzen und Würmer zergliedern — und nie mit meinem Blik das Ganze umfassen? Hab' ich nicht Sonnen und Welten und ungeheure Räume und unermeßliche Zeiten um mich, welche dies alles und zahllose Millionen solcher Wesen in sich halten? Einmal, Mensch, schaue über dich in jene grenzenlose Weite! Denk' Ewigkeiten! und lerne auch aus dem Großen Gott erkennen! Schwerlich ist ein Philosoph in diese hohe Gegenstände tiefer eingedrungen als Locke. Göttlicher Locke — lehre du! Dein Name müsse unter den Geistern des Himmels stehen! auf Erden kennet man ihn. Philosophen, deine Schüler, lesen deine Schriften. Komme dein Geist auch über sie!

Zur
Entscheidung der Streitfrage vom reinen Raum.

Die erste und wichtigste Frage bei dieser ganzen Untersuchung ist:

Muß ich denn Raum und Körper durchaus zusammendenken? muß ich nothwendig Raum mit gewissen darin befindlichen Dingen zusammennehmen? oder kann ich mir den Raum ganz rein für sich, abgezogen von allen darin befindlichen Körpern, denken? und behält auch noch alsdann dieser Begrif seine Realität?

Nach Locke ist der Raum an sich nun etwas anderes, als das, was er faßt, was er in sich hält; was anderes, als die darin sich befindende Körper; für sich selbst etwas reelles, abgezogen von dem, was darinnen ist: wenn wir schon nicht genau und eigentlich sagen können, was er ist — aber etwas doch. Locke führet diese Untersuchung von der Quelle heraus, von dem Ursprung und der Entstehung des Begrifs, um zuerst hieraus zu zeigen, daß die beide Begriffe von Raum und Körper schon in ihrem Ursprung einander entgegengesezt und darum nicht nothwendig zusammengehören können. Er führet hiernächst noch die besondere Gründe an, die Realität des reinen Raums zu behaupten, und widerleget das Räsonnement, mit dem man den leeren Raum zu verbannen sucht.

Expansum und Solidum.

War es bei irgend einem unserer Begriffe nöthig, seinem Ursprung nachzuspüren, so war es gewiß bei dem Begrif von Raum. Nichts konnte für oder wider die Realität des reinen Raums entscheidender seyn, als selbst der Ursprung dieses Begrifs. — Raum ist ein Empfindungsbegrif. Wir erlangen ihn zunächst durch das Gesicht. Hier ist Raum — sagen wir, indem wir etwas vor uns sehen, wo wirkliche Dinge sich befinden, oder befinden können. Man öfnet mir einen Saal, worin eine Menge von Menschen mit einander sich befinden können: und sogleich entstehet in mir der Begrif von Raum. Im Dunkel, oder wo wir etwa sonst das Auge nicht brauchen können, bedienen wir uns statt dessen des Gefühls. Wir greifen vor und um uns her: und wenn wir nicht so etwas fühlen, das uns aufhält, etwas, das uns hindert, etwas, das uns widerstehet, so denken wir, daß Raum da sey. Ganz auf eine entgegengesezte Art bekommen wir die Idee vom Körper. Wie aus der Nichtresistenz, Nichthinderung der Begrif vom Raum in der Seele entsteht: so bildet sich im Gegentheil aus der Renitenz und dem Widerstande, den wir empfinden, die Idee vom Körper. Solidität ist eigentlich das Wesen eines Körpers. Ich seze mich

auf einen Stuhl und fühle etwas, das mich durch seinen Widerstand unterstüzt; oder ich stoße gegen eine Wand und aus dem Widerstande entstehet bei mir die Vorstellung von einem Solidum oder Körper. Jeder Körper füllet einen Raum, und jeder Körper ist ausgedehnt: aber darum ist das Expansum doch nicht einerlei mit dem Körper, und die Ausdehnung macht darum nicht für sich das Wesen eines Körpers aus. Die Genesis dieser Begriffe zeiget nun freilich schon so viel, daß der Begrif von Raum nicht unmittelbar den Begrif von Körper in sich schließet. Wo nichts ist, das mich aufhält oder hindert, da denk' ich Raum: und diesen andern Begrif vom Solidum oder Körper bekomm' ich erst durch Widerstand.



Weitere Gründe für die Realität des reinen Raums.

Locke bedient sich besonders folgender Gründe, die Realität des reinen Raums (purum spatium: vacuum) zu beweisen.

Erster Grund. Entweder muß man einen reinen Raum annehmen, oder die materielle Welt muß in dem eigentlichsten Verstande unendlich seyn. Aber die materialische Welt soll ja beschränkt und endlich seyn. Nun seze man, daß Gott an dem äußersten Ende derselben einen Menschen stellen würde. Gesezt, daß dieser seine Füße oder seine Hände gegen dies Extremum ausstreken wollte: wo wär' er nun? und wo anders könnte er seyn, als in dem leeren Raum? Auch die fähigste Seele kann sich nicht an das äußerste des Raums hindenken. Wohl über Körper und Materie hinaus kann ich mich denken. Wer denkt sich aber hinaus über allen Raum.

Zweiter Grund. Gedenkbar und möglich ist es doch, daß Gott einen wirklichen Körper annihilire,

ohne unmittelbar einen andern in dessen Stelle zu sezen. Da nun, wo dieser annihilirte Körper war, muß doch ein leerer Raum geworden seyn.

Dritter Grund. Ohne einen leeren Raum würde durchaus keine Bewegung möglich seyn. Ein Körper, wie ein Senfkorn, erfordert einen leeren Raum, wenigstens auch so groß wie ein Senfkorn, wenn er sich bewegen soll. Denn alle Körper müssen undurchdringlich seyn. Wo einer ist, da kann kein anderer seyn.

Beantwortung eines Zweifels.

Wider den leeren Raum gebrauchet man vornemlich diesen dilemmatischen Schluß:

> Der reine Raum muß etwas seyn oder nichts. Etwas soll er doch seyn: also — Substanz oder Accidens. Substanz soll er seyn: was nun? — Eines von beiden: Geist oder Körper. Und wenn er keines von beiden ist, so ist er nichts.

Locke findet hiergegen dreierlei zu erinnern:

1) Frage man doch nicht, ob es Substanz oder Accidens sei? so lange man noch nicht das Wesen einer einzigen Substanz deutlich kennet. Wir haben ja überall noch keinen klaren und positiven Begrif davon.

2) Beweise man zuvor, daß, was keine denkende Substanz, kein Geist ist, nun schlechterdings ein solider Körper seyn müsse: und wenn es dann auch kein Körper ist — nun darum gleich nichts sei. Das Expansum, der Raum für sich, ist etwas; aber weder darum eine denkende Substanz, noch ein solider Körper.

3) Wir wenden ja sonst auch schon den Begrif von Substanz auf Gott und Körper und Seelen an. Jedem von diesen aber kommt nun gleichwohl jener Begrif auf eine sehr ungleiche und verschiedene Weise zu. Ganz auf eine andere Weise ist Gott das selbstständige Wesen, als es endliche Dinge — Körper und Seelen sind. Was hindert es denn, daß wir nicht auch die vierte Anwendung noch hinzusezen können? Sei denn auch der Raum eine Substanz: nur nicht auf die nemliche Art, wie Geister oder Körper es sind.

Noch ein anderer Einwurf wäre: „Ist der reine Raum an sich schon was reelles, so muß er auch, wie jedes andere Ding, doch selbst auch wieder in einem Raum befindlich seyn. Und dieser wieder in einem andern. Aber so würd' ich bis ins Unendliche nun immer Raum in Raum zurükführen müssen. —" Was anderes ist der Partikularraum der einzelnen Dinge: und was anderes, das Totalspatium. Freilich! jedes einzelne Ding in der Natur ist auch in irgend einem Raum. Der besondere Raum jedes solchen einzelnen Dinges ist eine bestimmte Portion jenes unermeßlichen stetigen Raums, im Ganzen genommen. Aber dies Ganze nun ist darum so wenig wieder im Raum, als das Universum wieder in ein Universum sich sezen lässet; obgleich alle zum Universum gehörige Partikularwesen, als Theile des Universum, im Universum befindlich sind.



Modifikationen
des vorigen Hauptbegrifs.

An den Hauptbegrif von Raum schließen noch verschiedene Bestimmungen oder Modifikationen sich an.

Erste Modifikation: Distanz — der Raum, den wir uns unter einer gewissen Länge, nach einer geraden Linie, von einem Punkt zu dem andern denken. Um diese verschiedene Entfernungen und Abstände der Dinge zu bezeichnen, brauchen wir Maaße. Schuhe oder Ruthen, Meilen, halbe Erddiameter — sind so verschiedene Mensuren verschiedener Distanzen.

Zweite Modifikation: Figur — ein von den Extremitäten eines Dinges ringsumher eingeschlossener Raum. So viel mögliche Arten, einen Raum ringsum (von allen Seiten) zu beschränken: so viel gedenkbare Figuren!

Dritte Modifikation: Ort. Ein relativer Begrif! Der bestimmte Raum zwischen einem Ding und den zugleich vorhandenen nächsten, fixen Objekten; oder die Art der Koexistenz, in Beziehung auf die nächste Gegenstände genommen,

ist der Ort eines Dinges. Bei Bestimmung des Orts sehen wir durchaus immer auf gewisse fixe Punkte und Gegenstände und zwar auf die zunächst koexistirende Objekte. Es kann jemand in einer Landkutsche bis Straßburg fahren, ohne vielleicht seinen Ort zu verändern. Die Landkutsche ist zwar immer in einem andern Ort; aber in Beziehung auf die nächste Objekte, die mitreisenden Passagirs, behält er nun doch immer den nemlichen Ort. So kann ein Schachspiel aus dem einen Zimmer in ein anderes getragen werden; aber die Steine, wie sie einmal gestellt, können es bleiben; jeder an seinem Ort. Und wenn auch unsere Erde einmal in dem Weltsystem eine veränderte Stelle bekäme; aber mein Haus bliebe mit den andern Häusern eben da stehen, wo es stehet: so wäre ich noch an dem nemlichen Ort.

Vierte Modifikation: Ruhe und Bewegung. Insofern ruhet ein Ding, als es gegen die nächste, fixe Objekte die nemliche Stellung behält. Wird diese Stellung verändert: dann wird es in Bewegung gesezt.

Fünfte Modifikation: Ausdehnung. Der Raum von der einen Extremität eines Dinges bis zu der andern machet seine bestimmte Ausdehnung.

Sechste Modifikation: Immensität. Der Begrif von Unermeßlichkeit entstehet durch eine unaufhörliche, unaufgehaltenfortgesezte, endlose Wiederholung, Zugabe und Vervielfältigung jeder angenommenen Mensur von Raum. Ich denke z. B. einen gewissen Raum 10mal, 100mal, 1000mal und tausend tausendmal. Endlich, sagt Locke, denk' ich mich durch diese unaufhörliche Fortführung über diese materielle Welt in jene unbegrenzte Weite hinein, die nur für das Wesen gehöret, welches die Himmel und aller Himmel Himmel nicht fassen können.



Zusäze und Anmerkungen.

Erstens. „Reinen Raum, also, Raum ohne alle Dinge soll ich denken? —" Verstehe man dies recht. Verwechsle man nur nicht das, was den Raum für sich ausmacht — und die im Raum befindliche Dinge. Der Raum für sich selbst ist ein Ding: nur darum nicht von der uns bekannten soliden, körperlichen Art. Der Raum kann ohne alle Dinge seyn, heißt nur: ich kann mir wohl den Raum für sich als etwas positives und reelles denken, ich muß darum nicht gleich Körper hineindenken, oder ihn mit Materie füllen. Was anderes sind die Körper selbst: was anderes das Expansum, worin sie sich befinden.

Zweitens. „Sage man denn doch auch, was eigentlich dies Etwas sey? das ich nun abgezogen von allen körperlichen Dingen, als reinen Raum, als Vakuum gedenken soll. —" Müssen wir denn nicht auch sonst uns oft damit begnügen: es ist etwas; wenn wir schon nicht genau es anzugeben wissen, was es nun eigentlich sey. Was positives ist es; auch kann man sagen — was substanzielles: deswegen muß es noch

nicht

nicht von der Art der uns bekannten Geister oder Körper seyn. Ganz nichts darf ich wohl nicht denken, wenn ich Raum denken will, d. i. etwas, wo Körper seyn können. Aber Raum kann ich denken, ohne noch Körper hineinzutragen. Alles, was ich in den Raum hineindenke, das ist doch darum nicht der Raum.

Drittens. Der gemeine Begrif von Raum, wie jeder Mensch ihn hat, daß da Raum sey, wo Dinge sind oder seyn können, scheinet ja doch selbst schon die Idee von reinem Raum, als etwas von den darin befindlichen Dingen verschiedenen, einzuschliesen. Die Dinge — und das, wo sie sind, ist doch zweierlei. Und warum nun so: wo Dinge sind oder seyn können, da ist Raum? Also machen ja nicht erst die vorhandene, darin befindliche Dinge — den Raum, also müssen sie ja nicht in demselben und mit demselben existiren; also muß ich ja schon etwas vorausdenken, wo sie sich aufhalten, worin sie sich befinden können.

Viertens. Wozu nun auch — wenn Raum und Körper, die ihn füllen, das nemliche wären — wozu nun der Unterschied zwischen vollem und leerem Raum? Leerer Raum: wie dann? — in einem absoluten Verstande? also ein Raum, wo überall noch keine Körper sind,

aber wohl seyn können. Oder nur beziehungsweise — also, wo nur etwa diese oder jene Art der Körper abwesend ist? Dort ist ja nun offenbar der Raum von den darin befindlichen Körpern unterschieden: das, wo etwas seyn kann, und das, was es aufnehmen und halten kann. Hier verliere ich den Begrif vom Leeren. Von welcher Art die Körper sind, ist einerlei. Was voll ist — ist voll. Wo ein Körper ist, da kann nun doch kein anderer seyn; so lange jeder Theil der Materie undurchdringlich ist.

Fünftens. Was manchen vielleicht hierbei am meisten irre macht, ist wohl dies. Er meinet, überall, wo er Raum findet, wäre wenigstens doch Luft. Aber will man sich denn einbilden, daß der ganze Weltraum überall mit Luft angefüllet? oder daß die Luft, die in einem Raum eingeschlossen, nun wirklich den Raum selbst ausmache? und daß es ohne diese eingeschlossene Luft kein Raum wäre? — „Nun was feineres dann noch als Luft; Aether etwa muß doch darinnen seyn.“ Aber was zwinget mich denn überall, etwas hineinzudenken, wenn ich den Raum rein für sich denken will? Das Expansum für sich, ohne Körper, bleibet darum doch Realität. Wenn einer in einem Zimmer einen großen Raum vor sich siehet; denkt er wohl jemals dabei an Luft oder was anders,

so darin befindlich ist? Luft ist zu der Idee von Raum so wenig wesentlich, als Tische und Bänke und Geräthschaften, womit ich ein Zimmer fülle. Wer keinen leeren Raum sich denken kann, sagt Locke, der kann auch ein leeres Faß oder eine leere Nuß nicht denken.

Sechstens. In Verknüpfung mit einigen Begriffen der Gotteslehre dürfte etwa die Lockische Vorstellungsart vom Raum noch einigen Bedenklichkeiten begegnen. Den Begrif von einer unendlichen Dauer verknüpft man mit der Realexistenz Gottes — und darum nimmt man ihn an. Aber den Begrif von einem unermeßlichen Raum will man nicht mit der Realexistenz der Körperwelt, und eben so wenig auch mit der Existenz Gottes, verknüpfen — und darum verwirft man ihn. Gleichwohl hänget die Idee vom unendlichen Raum so wenig mit der unendlichen Ausdehnung der Körperwelt, als der Begrif von unendlicher Dauer mit ihrer ewigen Existenz zusammen. Die Rede ist von reinem Raum, nicht von Körpern. Die Idee von der Unendlichkeit des Raums hat weder mit einem corpore *coextenso* infinito, noch die Unendlichkeit der Dauer mit einem corpore *coaeterno* infinito eine nothwendige Verknüpfung. Und warum will man die Unermeßlichkeit des Raums nicht mit dem Daseyn Gottes verbinden?

Wie die Existenz Gottes, die unendliche Dauer: so beschließet auch seine Ubiquität den unermeßlichen Raum. Ueberall, wo Gott ist, muß ich doch auch etwas denken, wo er ist. Etwas muß es doch seyn, wo ich Gott als existent gedenke. Und wenn seine Existenz unendlich ist: so muß das Wo — wo er ist, das Ubique selbst unendlich und unermeßlich seyn. Ich verliere mich sonst ganz in einem ewigen und unendlichen Nichts. Nur nehme man das — wo Gott ist, nicht für Gott selbst: nicht Raum für Gott! Aber irgendwo doch muß er seyn. Das — wo Gott ist, muß, wie er selbst, auch unermeßlich seyn. In einem unermeßlichen Nichts kann Gott nicht seyn. Gott ist in dem unermeßlichen Raum überall. Nenne man die Unermeßlichkeit des Raums — mitgetheilte, abhängige: Gottesunermeßlichkeit — wesentliche und ursprüngliche Unermeßlichkeit!

Siebentens. Die subtile Frage vom Raum vor Erschaffung der Welt, oder vom Raum außer der Welt (spatium antemundanum & extramundanum) kann wohl eigentlich nur dahin gehen: ob die Idee vom Raum nothwendig auf die Idee der körperlichen Schöpfung eingeschränkt sei? oder ob ich ehe schon, als Körper waren, einen Raum gedenken kann — auch über die Grenzen der materiellen Schöpfung

hin noch denken kann? — Und was sollte mich daran hindern? Nur wage man sich bei so unvollkommenen Begriffen, als der von Unendlichkeit ist — unendlicher Raum oder unendliche Dauer — nicht in spizfindige Fragen: wie Gott etwa in solchem Raum existire? oder wie dieser unendliche Raum von Gott abhängig sei? ꝛc.

Dauer, Folge und Alter und Zeit und Ewigkeit.

Reflexion erzeuget den Begrif von Dauer. Augenbliklich erscheinen in der Seele gewisse Bilder und Vorstellungen — und verschwinden; andere treten in die Stelle der vorigen. Auch meine Empfindungen wechseln. Ein Schmerz, den ich empfand, lässet nach, und macht wieder einem angenehmen Eindruk Plaz. In jedem Moment erbliken wir in uns selbst gleichsam ein neues Theater. Während dieser ganzen Serie entstehender, nachlassender, abwechselnder, vorübergehender, sich verändernder Auftritte, Impreßionen und Gewahrnehmungen, denkt die Seele doch immer ihr Selbst. Ich war es: spricht sie mit Besonnenheit zu sich selbst — ich selbst habe dies alles erfahren, selbst empfunden. Sie selbst knüpfet gleichsam die entfernten Enden ihrer Existenz, das Vergangene und das Gegenwärtige zusammen. Noch bin ich — sagt sie zu sich selbst. Auch manche andere Dinge sind noch jezt außer mir vorhanden. So bildet sich der Begrif von fortgesezter Existenz, d. i. Dauer.

Folge — lieget unmittelbar an dem Begrif von Dauer. Einer kann nicht wohl ohne den andern seyn.

Die Menge der sich ablösenden, aufeinanderfolgenden Momenten ist Dauer für uns. Eines war, ehe das andere ward: jenes höret auf, nachdem dieses geworden. So denken wir Folge. Ideenfolge ist es, was zunächst den Begrif von Dauer in der Seele erweket. Ein ganzes Heer successiver Bewegungen und Veränderungen der äußern Gegenstände, ohne die Gewahrnehmung der vorübergehenden Vorstellungen in der Seele, gibt keinen Begrif von Dauer. Im tiefen Schlaf, ohne Träume, haben wir gar keinen Begrif von Dauer. Es ist uns beim Erwachen, als wenn wir so eben erst zu schlafen angefangen hätten. Wohl können wir ein gewisses, uns schon bekanntes Zeitmaas auf Dinge anwenden, deren Folge wir nicht bemerken. So weiß ich, wenn ich des Abends um 10 Uhr mich gelegt und bis 6 Uhr Morgens richtig fortgeschlafen habe, daß ich acht Stunden geschlafen; weil ich ein schon bekanntes Maas nur hierbei anwenden darf. Nun aber reden wir von dem, wie der Begrif von Dauer zuerst in die Seele kommt. Auch einem Wachenden würde es nicht anders gehen, wenn es möglich wäre, einen und den nemlichen Begrif, ohne Zutritt von andern Ideen, unverändert eine Zeitlang allein zu denken. Er würde so lange keinen Begrif von Dauer haben. Manche Phänomene im Menschen lassen sich hieraus erklären. Der Grad des deutlichen Bemerkens der Folge der Dinge macht es, daß die nemliche Dauer dem einen länger, dem andern kürzer scheint. Kürzer dünkt sie uns, wenn wir etwa stark auf ein

gewisses Objekt uns fixiren, und nun die Folge der andern Dinge nicht so leicht bemerken. Eben das kann auch geschehen, wenn die Zerstreuung zu groß, und die Dinge zu schnell vorüberfliehen. Länger dünket sie uns, wenn wir etwa außer Geschäften sind; und nun gleichsam jeden der folgenden Momente einzeln aufzählen. Auch so! — wenn wir etwas heftig wünschen.

Wo Folge, Wechsel, Ablösung ist, da muß eines früher oder später als das andere seyn. Jedes muß seinen bestimmten Abstand von dem andern haben. Und eben diese bestimmte Ordnung, in der die Dinge aufeinander folgen, wie weit jedes von dem andern entfernt, um wie viel eines ehe gewesen, als das andere — macht das Alter der Dinge aus. So berechnet ein Vater das Alter seiner Kinder. Mein erster Sohn, sagt er, z. B. ist 1773. gebohren, ist 10 Jahr alt. 75 der zweite: ist 8 Jahr alt ꝛc.

Was anders ist Dauer, und was anders Mensur der Dauer. Das, was wir Zeit nennen, ist eigentlich nur das Maas der Dauer. Alles, was gewisse, beständige und regelmäßige Perioden hält, das taugt schon überhaupt zur Mensur der Dauer. Also auch jede periodische Erscheinung in der Natur: Vögel, die einen gewissen bestimmten Ab- und Rükzug halten; Gewächse, Pflanzen und Blumen; auch das Ausschlagen, Grünen und Blühen der Bäume — die Farbe und das Abfallen des Laubs. Nur ist nicht

jede Mensur gleich allgemein brauchbar. Um einen allgemeinen, stetigen und festen Maasstab der Dauer zu haben, mußte man eine Sache wählen, die gewisse periodische — in regelmäßigen bestimmten Abständen wiedererscheinende und für alle Menschen wahrnehmbare Veränderungen macht. Hierzu hat man den scheinbaren Umlauf der Sonne angenommen. Und wir haben uns schon gewöhnt, den Begrif von Zeit so fest damit zu verknüpfen, als wenn die Dauer nun so ganz davon allein abhienge. Das Maas macht indessen nichts zur Sache. Und jede andere regelmäßige periodische Erscheinung ließe sich gleichfalls zur Mensur gebrauchen. —

Alle Nationen des Erdbodens sollten dem ersten Kalendermacher, d. h. dem ersten Erfinder jener periodischen — für unsere ganze Unterwelt gemeinnüzigen Zeitenabtheilung, eine Dank- und Ehrensäule stiften. Denn ohne eine solche Jahresrechnung würden alle menschliche Geschäfte in die äußerste Verwirrung gerathen. Wie wollten die Menschen, ohne eine solche Zeitenordnung, in ihren Angelegenheiten, ihren Verhältnissen und ihrem Commerz, nur einige Ordnung halten? Doch! es ist mit dem Kalender nicht anders, als mit soviel andern — in ihrer Bestimmung für die Menschheit äußerstwichtigen Dingen gegangen. In der weiten Entfernung von ihrem Ursprung vergaß man oft, wozu diese Dinge dienen sollten. Vorstellendes Zeichen wurde für die Sache selbst genommen. Und wie jeder

Mißbrauch — je nachdem die mißbrauchte Sache von Wichtigkeit ist, immer um so bedeutender und schädlicher wird: so gehört auch der Mißbrauch des Kalenders vielleicht unter die schädlichste und gefährlichste, die je unter den Menschen geherrscht haben. Viele sind nun ganz Kalendermenschen geworden. Wie viel Menschen handeln nun nicht so ganz kalendermäßig! Ihre Gottesverehrung selbst ist kalenderartig gestimmt. Nur etwa, weil dieser Tag im Kalender so gemahlt, so bemerkt, so angezeichnet ist — darum ist er ihnen ein heiliger Tag. Mancher denket sich nun einen reellen Zusammenhang zwischen Sonne und Zeit, und dem wirklichen Wiederkommen der einen und der andern: ohne daran zu denken, daß eines nur Mensur des andern ist; und daß die wiederkehrende Sonne mit der vergangenen Zeit so wenig einen reellen Zusammenhang hat, als das Ehlenmaas, womit ich nun ein neues Kleid mir zumessen lasse, mit jenem längst abgetragenen Rock, der nach dem nemlichen Maas geschnitten wurde. Die Sonne ist nur Zeichen; ist nicht — die Zeit. Kalenderbegrif ist nicht der wahre Zeitbegrif. Mit Bewundern siehet man auch hier die seltsame Wirkung des langgewohnten Zusammendenkens gewisser Dinge und der Ideenassociation. Weil wir Sonnenlauf und Zeitenfolge nun schon in der Vorstellung so fest zusammengeknüpft: darum nehmen wir die Wiederkehr der einen für die Wiederkehr der andern. Einer der etwa zum 50tenmal seinen Geburtstag feyert, denkt sich — ich weiß nicht was für eine wirkliche Aehnlichkeit zwischen

diesem Tage und dem vor 50 Jahren, an dem er gebohren wurde. Er meint, jener Tag sei nun wirklich so zum 50tenmal wiedergekommen. Kalendermäßig freilich wiedergekommen! d. h. das nemliche Kalenderdatum — Name des Monats und des Tages ist wieder so da. Aber jener Tag, wie alle die folgende Tage, bis zu dem heutigen Tage — ist tief ins Meer der Vergangenheit hingestürzt; kommt ewig nicht wieder. So hänget unsere Einbildungskraft an Zeichen und Namen. Man denkt die wirkliche Zeitenfolge nun eben so, als wenn die Uhr von neuem aufgezogen wird und von vornen wieder zu laufen anfänget. Einem dunkeln Gefühl nach, ist es manchem, wenn er den Ostertag, Christtag rc. wieder erlebt, nun wirklich so, als wenn derselbe mit einem vergangenen solchen Tage was ähnliches hätte. In Beziehung auf Kalender, Witterung rc. als abtheilende Zeichen, hat er es auch. Aber weiter nun nichts. Wieder Ostern! heisset so viel — wieder eine Station des Lebens weiter gemacht! Aber dieser jezige Ostertag und jeder vorige Ostertag hat nicht mehr ähnliches, als das Thor, von dem ich ausgienge eine Reise zu machen, mit dem Thor, wo ich eingekehrt, nachdem ich eine Streke Wegs zurükgelegt hatte. Und jene jährige feierliche Begehung eines Geburtstages will im Grunde nichts anderes sagen, als wenn jener Reisende sich vorgenommen hätte, auf jeder Station eine Erquikung einzunehmen.

Wisse Mensch! du webst in der Ewigkeit. Kein Moment deiner Dauer kehret zurük. Jeder der folgenden

Momente verschlinget den vorhergehenden — ganz. Der Augenblik, den du jezt lebest — war nie: und, der einmal gewesen — kommet ewig nicht wieder. Die Erscheinungen des Himmels, die Gewächse der Erde, der Wechsel der Witterung und alle die Dinge, die du in regelmäßigen Perioden wiedersiehest, wie sie vorhin wurden — sind nicht die Dauer selbst: sie sind der Dauer Maas. Dauer ist ein stetiges, unzerrissenes — gerad und unaufhörlich fortgehendes Ganzes. Dein Leben hält damit bis auf eine gewisse Entfernung einen gleichen Lauf. Bei irgend einem Ziel verliert sich deine jezige Existenz. Andere Wesen folgen dir. Aber Dauer ist ohne Ende.

Wenn wir nun einmal eine bestimmte Zeitlänge gefunden haben, welche es immer sei: so können wir diese durch unaufhörliche Vervielfältigung fortführen und sogar über die wirklich vorhandene Dinge vor- und rükwärts hinausstreken und ins Unendliche vergrößern. Diese Operation gibt den Begrif von Ewigkeit.



Zeitendifferenz.

Bei einer Serie aufeinanderfolgender, sich ablösender Dinge tritt eines in die Stelle des andern, wo eines aufhört, da fänget ein anderes an. Etwas aber ist mit meiner Vorstellung zugleich, d. i. gegenwärtig. Das, worauf das Gegenwärtige folgt, ist vergangen. Noch künftig ist, was dem Gegenwärtigen noch folgen soll. Das jezige Menschengeschlecht ist da, indem ich es denke. Eine vorige oder künftige Menschengeneration ist nicht mehr, indem ich sie denke; oder soll erst werden. Das Gegenwärtige stehet zwischen dem Vergangenen und Künftigen in der Mitte, hält beides, in der Wirklichkeit sowohl, als im Begrif — zusammen.

Eigentlich leben wir nur in dem gegenwärtigen Moment. Der nächstvorhergegangene ist nicht mehr. Und der unmittelbarfolgende, an diesen wirklichen sich anschliessende Moment ist noch kein Theil unsers Daseyns — soll es werden. Oft erweitern wir aber wohl auch den Begrif von Gegenwärtigkeit auf einen Inbegrif schon vergangener oder noch künftiger Dinge, unter einer nähern Verbindung mit dem Gegenwärtigen. So reden wir von dem heutigen Tage — als

gegenwärtig; oder von dem jezigen Jahr. Für uns ist Gegenwart gleichwohl nur immer dieser ungetheilte wirkliche Moment.

Jene Erweiterung des Begrifs hat oft sehr wichtige praktische Folgen. Der Mensch sezt sich in die Zukunft, als wenn sie schon sein Eigenthum wäre. Er befasset mit seiner Vorstellung einen noch unsichern Theil seiner Existenz; ziehet den Faden weiter aus, als er wirklich reicht; verspätet, verzögert — was jezt geschehen sollte; zählt Jahre für sein, die er nicht erlebt; und wird das nicht, was er werden soll — weil er es nicht seyn, sondern erst immer werden will. Ueber einer gedichteten verlieret er auch seine wirkliche Gegenwärtigkeit. Dem Weisen ist Gegenwärtigkeit, für die Zukunft — Vorbereitung. Zukunft — nicht Vergütung oder Ersaz der verlohrnen Gegenwärtigkeit; sondern Fortgang und Erhöhung.

*) „Lebe jezt!“ (protinus vive) ist der kurze und starke Zaruf des Weisen an solche, welche wahren Lebensgenuß und Lebensbesserung immer auf morgen verschieben und über dem Morgen auch das Heute verlieren. SENECA *de brev. vit.*

**) Ein Zweifel! — Von dem Künftigen hab' ich ja überall noch keine Empfindung; also auch keinen Begrif: wenn anders alle Begriffe aus der Empfindung entstehen. Antwort! Aus dem

Wahrnehmen dessen, was ich jezt in der Stelle des Vergangenen als gegenwärtig gedenke, entstehet überhaupt die Vorstellung von etwas, das ich eben so auch in der Stelle des Gegenwärtigen denken kann. Und dies macht den allgemeinen Begrif vom Künftigen; wenn gleich das Ding selbst, das ich als künftig gedenke, nach seiner individuellen Beschaffenheit, noch nicht von mir empfunden werden kann.



Grenze der Abstraktion in Ansehung des Zeitbegrifs.

Man fragt: wie weit sich der Begrif von Zeit abstrakt machen lässet?

1) Ich muß ja nicht just diese bestimmte Veränderungen, diese bestimmte Folge von Dingen denken. Ich kann mir eine Folge von Dingen oder Veränderungen überhaupt denken; sie mögen seyn, von welcher Art sie wollen. Jene konkretive (individuelle) Zeit ist daher freilich von diesem allgemeinen Begrif der Zeit zu unterscheiden. Und dies lässet sich schon mit verschiedenen Uhren erläutern. Ob sich der Pendel so vielmal hin und her bewegt, oder die Sandkörner allmählich herunterrollen, oder die Kette an einer Sakuhr innerhalb der bestimmten Zeit nach und nach sich abwindet — ist das nemliche, immer die nemliche Zeit. Die Veränderungen selbst, oder deren Art und Beschaffenheit, ändern nichts in dem Begrif der Zeit.

2) Ich muß auch nicht einmal wirkliche Veränderungen, wirkliche Folge wirklicher Dinge gedenken: ich kann mir auch eine mögliche Folge blos möglicher Dinge vorstellen. Ich kann z. B. mir

mir vorstellen, daß eine Stadt oder ein Volk um so viel tausend Jahre älter sei — ehe gewesen sei. Aber nun ist es keine wirkliche, reelle, sondern nur mögliche, eingebildete Zeit — nur Zeit in meiner Vorstellung, aber nichts positives außer meinem Begrif.

3) Aber Chimäre wäre es, wenn man nun die Dauer ohne die Realexistenz irgend eines Dinges, blos für sich als etwas reelles — für sich bestehendes — für so etwas halten wollte, worin die Punkte oder Momente gleichsam fortrollen könnten. Eine reelle Dauer muß darum freilich immer mit der Realexistenz von etwas anderm verknüpft werden.

Alles insoweit richtig; aber daraus folget noch nicht, daß der Begrif von Dauer schlechtweg auf die Realexistenz der wirklichen Schöpfung eingeschränkt. Irgend ein reelles Wesen muß es freilich seyn, dem dieser Begrif anhänget: aber nicht darum nun diese körperliche Welt. Locke hat deswegen die Begriffe von Raum und Dauer fest zusammengeknüpft. Die Realität des Lockischen Begrifs von Raum vorausgesezt: behält auch der Begrif von Dauer seine Realität, ohne dabei an eine Körperwelt zu denken. Im Raum ist Dauer; und in der Dauer — Raum. Und Gott würde doch darum seine Dauer nicht verlieren, wenn auch keine veränderliche Dinge außer ihm vorhanden wären.

Erklärung einiger Redarten.

Im Raum seyn; oder in der Zeit seyn, kann einmal nur so viel heißen, als mit denen im Raum oder in der Zeit befindlichen Dingen zugleich daseyn; dann aber auch so viel, als selbst mit in die Serie derjenigen Dinge oder Veränderungen gehören, die einen Raum erfüllen, oder eine Zeit ausmachen — selbst ein Theil des Raums, ein Theil der Zeit; selbst temporär oder räumlich seyn. Auf diese leztere Art bin ich im Raum, oder in der Zeit. Nur auf die erste Weise lässet sich sagen, daß Gott im Raum oder in der Zeit existire, d. h. er ist mit diesen permanenten oder succeßiven Dingen zugleich da und vorhanden.



Zusammenhaltung und Folgen der vorigen Begriffe.

Wenn wir alle die obigen Begriffe genau unter sich vergleichen, so findet sich

I. Eine vielfache und merkliche Aehnlichkeit.

1) Unermeßlichkeit in Ansehung des Raums ist das, was Ewigkeit in Ansehung der Dauer ist. Unendlicher Raum ist Unermeßlichkeit: unendliche Dauer ist Ewigkeit. Beide Begriffe entstehen durch eine unaufgehaltene, unaufhörliche Zugabe und Fortführung jeder angenommenen Mensur von Raum und Dauer.

2) Ort verhält sich zum Raum, wie Zeit zur Dauer. Ort und Zeit bedeutet nichts anders, als gewisse abgezeichnete Distanzen, vermittelst gewisser angenommener, fixer Punkte. So viel Raum als dieser Körper füllet, macht seine partikular Ausdehnung. So viel Dauer zwischen einer bestimmten Sache und der angenommenen Epoche, macht ihre besondere Dauer. Beides ist nur ein bestimmter Theil von jener Unermeßlichkeit und Ewigkeit, den

wir bezeichnen, um uns nicht in diesem Ocean zu verlieren, um die Stellung und Folge der Dinge, so weit es uns möglich ist, zu bemerken.

3) Das Wo und Wann weiset allemal — jenes auf gewisse bestimmte Theile des Universums; dieses auf gewisse bestimmte Epochen. Der Raum zwischen jenen bekannten Theilen des Universums und diesen bestimmten Körpern macht den Ort, wo: und der Abstand zwischen der bemerkten Epoche und diesem bestimmten Ding macht die Zeit, wann das Ding existiret.

4) Beides, Raum und Dauer, können wir uns schlechterdings nicht anders vorstellen, als ein einförmiges, stetiges — aus unmittelbar aneinanderliegenden, unzertrennten Theilen bestehendes Ganzes, d. i. als ein Kontinuum. Kontinuität lieget in dem einen Begrif wie in dem andern.

5) Beide Begriffe sind mit einander so verknüpft und aneinandergeschlossen, daß jeder Theil des Raums in jedem Theil der Dauer, und jeder Theil der Dauer in jedem Theil des Raums sich befindet. Dieser gegenwärtige Augenblik, den ich denke, dieser Augenblik für mich, ist auch der nemliche Augenblik für das ganze Universum.

II. Bei dieser großen Aehnlichkeit und Verwandschaft jener Begriffe zeiget sich doch auch von einer andern Seite ein zweifacher merklicher Unterscheid.

1) Wie die Dauer keiner Permanenz: so ist der Raum auch keiner Folge fähig. Die Theile des Raums müssen miteinander, und die Theile der Dauer nacheinander existiren. Der Raum ist also eine Serie zugleichvorhandener (series simultaneorum): die Dauer aber eine Serie aufeinanderfolgender Dinge (series successivorum).

2) Die Ausdehnung des Raums lässet sich in jeder möglichen Richtung und figürlich denken, nach Länge, Breite und Höhe. So hoch über die Wolken, so tief unter den Mittelpunkt der Erde, so weit über die entfernteste Meeresküste — überall gedenkbarer Raum. Der Begrif von Dauer aber ist schlechterdings keiner Figuration fähig. Dauer muß ich mir nur unter einer einförmigen Linie denken, die vor- und rükwärts bis zu einer unbeschränkten Länge sich ausziehen und fortführen lässet.

In der menschlichen Erkenntniß gibt es noch eine Menge von Begriffen, welche auf Raum und Dauer sich beziehen, und eben wegen dieser nothwendigen Beziehung nichts anderes als Verhältnißbegriffe sind.

Das Wielang? das Jung und Alt; das Weit und Nahe; Groß und Klein; Viel und Wenig rc. Dies alles beziehet sich auf Raum und Dauer. Alle diese Begriffe schließen eine Beziehung in sich auf irgend ein bestimmtes, für jede Art der Dinge schon angenommenes Maas. Und insofern noch für etwas keine bestimmte Mensur vorhanden, lassen sich auch alle jene Namen und Begriffe dabei nicht anwenden. Niemand sagt, die Sonne sei alt, ob sie gleich schon eine solche Reihe von Menschenaltern überdauert hat.



Einige Lehren von Raum und Dauer.

Man lehrt

1) Raum und Dauer lassen sich theilen und messen.

a. Theilen also: wie? — Eingebildete Theile sind es, d. h. ich denke mir eine bestimmte Menge zugleich und mit einander vorhandener Dinge zwischen zwei angenommenen festen Punkten, z. B. zwischen Frankfurt und Karlsruh, als einen bestimmten Theil des Raums. Oder ich denke mir eine bestimmte Menge auf einanderfolgender Veränderungen zwischen zwei angenommenen Epochen, z. B. vom Westphälischen bis zum Teschner Frieden; oder von Brutus, dem Königsbanner, bis Brutus, den Cäsarmörder (nach Cicero Philipp. I. 500 Jahre), als einen bestimmten Theil der Dauer. Aber an und für sich selbst ist beides Raum und Dauer ein ungetrenntes, ungetheiltes, zusammenhängendes — stetiges Ganzes.

b. Messen heißt ja nur bestimmen, wie vielmal eine bestimmte Größe, die zur Einheit angenommen

wird, in einer andern enthalten sei. Wenn ich also einmal einen Raum oder eine Dauer getheilt, so lassen sich diese Theile nun auch vervielfältigen, vermehren und vermindern, und unter sich vergleichen. Z. B. wieviel Schritte machen nun eine Meile? Wieviel Tage oder Stunden ein Jahr?

2) Zeit und Ort und die dahin sich beziehende Umstände verändern nichts in den Dingen.

Wie weit ist das wahr? — Zeit und Ort an und für sich, als etwas äußerliches, als bloße Relation, verändert freilich die Natur und innere Beschaffenheit des Dinges nicht. Gestohlen — bei Tag oder Nacht; hier oder da: ist gestohlen. Ein Narr — zu Rom, Konstantinopel oder Amsterdam; verpflanze man ihn, wohin man will — bleibt Narr. Insoweit ist es wahr. Aber in Absicht auf andere Dinge, andere Kräfte, mit welchen etwas zu verschiedenen Zeiten oder an verschiedenen Orten in Verbindung gesezt wird; oder in Ansehung der in der Zeit vorgehenden Veränderungen selbst; oder zur völligen Uebersicht eines ganzen Zusammenhangs oder der Ursachen, wovon etwas abhängig gewesen; und zur genauen Beurtheilung der Sache, kommt allerdings auch oft sehr viel auf Zeit und Umstände an.

z. B. ich hätte vielleicht nichts gelernt, wenn ich nicht an diesen Ort gekommen wäre. Bei einem Fakto darf man nur einen kleinen Umstand weglassen oder verändern, schon muß ich es anders beurtheilen. Eine Pflanze kann an dem einen Ort gedeihen, an dem andern nicht. Mit der Zeit, sagt man — verändert sich alles. Alle Veränderungen geschehen in der Zeit; aber die Zeit, als Zeit, macht es nun nicht. Also — überhaupt in einem gewissen absoluten Verstande ist es wahr, daß Zeit und Ort die Dinge ihrem Innern nach nicht anders mache; nicht aber in jedem relativen Verstande.



Identität.

Plan.

I. Apparatus der hier einschlagenden Begriffe. — Einerlei oder verschiedene Dinge: in Qualität und Quantität: Gleiches und Aehnliches. —

II. Einige damit verwandte Grundprincipien.

a. Grundsaz der Identität.

b. Grundsaz der Individuation.

c. Grundsaz des Nichtzuunterscheidenden. (Principium indiscernibilium).

III. Anwendung auf Geschlechter und Arten.

Nothwendige Erklärungen.

Einerlei oder verschiedene Dinge. — Also nicht von der numerischen Identität, dem Selbst, was ein jedes Ding für sich ist; sondern von der specifischen Identität ist jezt die Rede: in wiefern mehrere Dinge nach gewissen Beschaffenheiten für einerlei oder verschieden angesehen werden. Ueberhaupt nennet man Dinge einerlei, insoweit sie sich in irgend einer Absicht für einander substituiren lassen, ohne daß eine anderweite merkliche Veränderung dadurch gesezt wird. Verschieden sind die Dinge, insofern ohne anderweite Veränderung eine solche Unterstellung oder Substitution des einen für das andere unmöglich ist. Einem hungrigen Reisenden, der sich nur zu sättigen sucht, ist es einerlei, was für Speisen ihm aufgetragen werden. Ein Kaufmann hebt einen Wechsel: in welchen Sorten aber die Zahlung geschehe? ist ihm nicht einerlei; weil es in dem Transport oder sonst in seinem Gewerbe für ihn eine merkliche Veränderung macht. Eine völlige Identität wäre es (perfecte eadem,) wenn die Dinge nach allen ihren Beschaffenheiten oder Bestimmungen sich miteinander verwechseln ließen. Partialidentität findet nur in Ansehung gewisser Beschaffenheiten statt. Und eben so in Ansehung der Verschiedenheit der Dinge. In

näherer Anwendung auf Qualität und Quantität bilden sich hieraus die bestimmtere Begriffe von Gleichheit und Aehnlichkeit. Erkläre man dann erst den Unterscheid zwischen Größe und Eigenschaft.

I. Größe:

1) Ueberhaupt genommen, unter einem allgemeinen Begrif, ist die Menge dessen, was irgend ein Ding konstituirt. Nach dieser Allgemeinheit leidet der Begrif mancherlei Anwendungen.

a. Auf ausgedehnte und unausgedehnte Dinge. Auch bei dem, was eigentlich keiner Ausdehnung fähig ist, muß ich doch immer etwas denken, was dies Ding konstituirt. Daher die extensive und intensive Größe, Größe der Verdienste, der Einsichten, des Verstandes; Größe in Wahrheit, in Tugend, in der Ordnung oder Verknüpfung der Dinge — intensive Größe. Wie viel nun — frage ich doch immer, so bald es auf Größe ankommt, wie viel von dem, was in dem Begrif von so etwas enthalten ist? Wie viel z. B. von dem, was man Verdienst, Verstand, Tugend, Tapferkeit ꝛc. zu nennen pflegt? Nach dem Mehr oder Weniger, das sich hiervon findet, bestimme ich die Größe des Verdiensts, der Tugend ꝛc. Aus dieser Anwendung des Begrifs bildet sich die unausgedehnte Größenlehre (Mathesis intensorum.)

b. Auf Last und Kraft (quantitas molis & virtutis.) Größe der Kraft heißt so viel als Grad. In den meisten Fällen scheinet diese Eintheilung mit der vorigen übereinzukommen.

c. Nachdem die Dinge, deren Menge zusammen eine gewisse Größe ausmachet, entweder schon einzeln, jedes für sich als ein Ganzes, oder blos als Theile betrachtet werden, wird es quantitas discreta oder continua genennet. Eine Menge von Perlen, zusammen an eine Schnur gereihet: *quantitas discreta* (numerus.) Auch so ein Beutel mit Dukaten! So viel Dukaten: so viel schon gesonderte (diskrete) Einheiten; ein zahlbares Quantum! Ein Ballen Tuch, so lange noch nicht durch eine bestimmte Mensur die Theile getrennet worden: *quantitas continua.*

2) In dem besondern und bestimmtern Gegensaz von Eigenschaft (Qualität) verstehet man durch Größe diejenige innere Beschaffenheit eines Dinges, welche nicht für sich (sine adsumto alio) einer deutlichen und bestimmten Angabe fähig ist. Wie groß ist dieser Mensch? fragt man. Entweder muß ich ihn mit irgend einer andern bekannten Person in Vergleichung sezen, oder sonst einen gewissen Maasstab gebrauchen, um seine Größe bestimmt und deutlich anzugeben.

II. Qualität ist nun jede solche Beschaffenheit der Sache, die für sich schon sich erkennen lässet, und

ohne etwas anderes dabei zu gebrauchen, deutlich angegeben werden kann. Daß der Mohr — schwarz; die Rose — roth; der Himmel — blau: um dies zu erkennen und anzugeben, bedarf es keines Andern. Der Geschmak einer Frucht, die Härte eines Steins, die Figur einer Pflanze und die Geschiklichkeit eines Menschen, sind Eigenschaften (qualitates), weil sie für sich bei jedem von diesen erkennbar sind.

„Aber die Worte — honigsüß, rosenroth ꝛc. machen doch auch nur mittelst der von andern Dingen in uns entstandenen Vorstellung den Geschmak und die Farbe einer Sache bekannt; so wie die Worte: Centnerschwer, Ehlenlang ꝛc.“ (Götting. gel. Anzeig. v. J. 1784. St. 107). Eben dies Beispiel bestätiget die Richtigkeit der vorigen Erklärungen. Unterscheide man nur die beide Fragen: was ist die Sache — was für Geschmak? was für Farbe? Roth, süß ꝛc. Und nun diese andere: wie viel? wie sehr? (in welchem Grad) süß? roth? ꝛc. So roth, wie die Rose; so süß, wie der Honig. Der Ausdruk: rosenroth, honigsüß ꝛc. bezeichnet schon beides zugleich — die Eigenschaft selbst, und den bestimmten Grad derselben (Qualität und Quantität). Und eben wegen der Quantität mußte ich nun schon etwas anderes zur Mensur gebrauchen. Also nicht für die Qualität, sondern genau zu Bestimmung ihrer Größe war es nöthig, etwas anderes dazu zu nehmen. Süß konnt' ich denken — ohne Honig; roth — ohne Rose. Aber diesen bestimmten Grad (Größe) konnte

ich nicht ohne so etwas dem andern merkbar machen. Mein vorräthiger Begrif, wie ich ihn nun schon von diesem Geschmak und dieser Farbe hatte, ohne etwas anderes beizusezen, war hinreichend, das Roth und Süß (als Eigenschaft) ihm verständlich zu machen. Aber das: wie (sehr) süß? wie (sehr) roth? mußte noch erst durch etwas anderes ihm bemerklich werden. Und gerad so auch mit dem: Centnerschwer und Ehlenlang. Schwere und Länge, als Eigenschaft, so lange nicht von dem: wie lang? wie schwer? die Rede ist, kann ich ohne irgend etwas anderes denken. Nur, wenn man eigentlich nach der Größe fraget: wie schwer? wie lang? dann erst brauch' ich eine Mensur: einer Ehle lang, eines Centner schwer 2c. Von vorräthigen — nicht erst zu erwekenden Begriffen ist hier die Rede. Ihrem Ursprung nach werden alle unsere Begriffe von andern Dingen kopirt; und vermittelst solcher Dinge zuerst erzeugt. Ich würde überall so wenig wissen, was roth und süß, als — was schwer und lang: wenn ich nicht durch anschauliche Darstellung gewisser Gegenstände diese Begriffe zuerst bekommen hätte. Aber auch selbst in der Entstehung derselben wird der Unterscheid zwischen Qualität und Quantität auf die oben angezeigte Weise, schon wahrnehmbar. Man zeigte dem Kinde eine Rose, einen Apfel oder einen gesottenen Krebs 2c. und sagte ihm: diese Farbe heißt — roth. Gebe man ihm nun ein rosenfarbes Band. Was für Farbe ist das? Roth" (Eigenschaft). Nun aber wie (sehr) roth? „Roth wie die Rose: rosenroth" (Größe). Ueberall weiset Größe

auf das: wie sehr? wie viel? Und eben dies wird vermittelst eines andern schon bekannten Begrifs erst angebbar.

Aehnliches und Gleiches. Aehnlich oder unähnlich werden Dinge genennet, wenn sie in gewissen Eigenschaften übereinkommen, oder sich unterscheiden. Identität der Größe ist Gleichheit. Ungleichheit also ist der Unterscheid in der Quantität. Partialähnlichkeit oder Partialgleichheit sezet Uebereinstimmung nur in gewissen bestimmten Eigenschaften oder in irgend einer bestimmten Größe. Etwa so hoch ist dieser Thurn, wie der andere, aber nicht so dik. Ein Mensch hat etwa eine so gebildete Stirn, Nase, ꝛc. wie der andere: aber darum ist er noch nicht das, was der andere ist. Für physiognomischen Gebrauch kann diese Bemerkung wichtig seyn. Ein eigenliebiger Physiognom findet etwa an einem großen Mann eine gewisse Nasenform, die der seinigen ähnlich ist; und bildet sich darum schon ein, auch selbst der große Mann zu seyn. Falle man nicht in so verführerische Spiele! — Vollkommengleiche oder vollkommenähnliche Dinge wären es, deren Eigenschaften oder Größe durchaus einerlei.

Verwandte

Verwandte Principien.

I. Grundsaz der Identität.

Jedes Ding ist mit sich selbst einerlei (idem sibi est idem). Eine Folge schon aus dem Saz vom Widerspruch! Ein Ding kann so wenig das und was anderes, was entgegengeseztes seyn, als etwas zugleich seyn und nicht — seyn kann. A muß A seyn und B muß B seyn.

Diesen Saz haben einige als die einfachste Evidenz zum allerersten Grundsaz menschlicher Erkenntniß gemacht und selbst dem Saz vom Widerspruch vorgeordnet. Es scheinet indeß fast nur ein verschiedener Ausdruk zu seyn. Seinem Inhalt nach reichet der eine so weit als der andere. Unter diesem oder dem anderen Ausdruk genommen, behält die Wahrheit selbst immer die gleiche Ausdehnung.

II. Grundsaz der Individuation.

Nun ist eigentlich die Rede von der numerischen Identität, dem Selbst, was jedes für sich ist. Auf die Frage kommt es hier hauptsächlich an:

— Ob ein jedes vorhandenes Ding mit allen seinen succeßiven Veränderungen und Zuständen doch immer das nemliche Ding, das Selbst bleibe, eben das Individuum, das es zuvor war? —

Das Selbst (τὸ ipsum) oder die numerische Identität eines Dinges ist wohl nichts anderes, als die ihm zukommende eigenthümliche, unmittheilbare, nach Ort und Zeit bestimmte Partikularexistenz. So lange diese besondere Existenz in dieser bestimmten Einheit fortgesezt wird: so lange ist es nun auch noch das Ding (illud ipsum ens). Dieser allgemeine Begrif von der numerischen Identität muß nach Beschaffenheit der Gegenstände, auf die er angewendet wird, akkommodirt und genauer bestimmt werden: anders wann die Rede von einer blos materiellen todten Masse ist — anders bei Pflanzen — anders bei Thieren und Menschen; anders wieder in Ansehung irgend einer Person. Alles kommt hier darauf an, was diese bestimmte Einheit dieser oder einer andern Art eigentlich ausmache? Dann lässet sich erst urtheilen, ob und wie weit es noch das nemliche Ding, das Selbst sei. Eine Masse von Materie wird durch die bestimmte Menge ihrer Theile konstituirt. Nur so lange ist es noch die nemliche Masse, die nemliche materielle Einheit, als ihre Theile nicht vermehret, noch vermindert worden sind. Anders schon bei der Pflanzeneinheit, oder der thierischen Einheit! Das, was diese Pflanze in ihrer Einheit bestimmet, ist die zur richtigen

Vertheilung und Fortführung der erhaltenen Nahrung, für diese Art erforderliche Organisation. Mögen nun immer Theile davon abgehen, oder hinzukommen: so lange noch dieser bestimmte Bau und diese Organisation in dieser Einheit dauert, so lange ist es noch das nemliche Ding. Das junge Reiß, das in die Erde gepflanzt wurde und zu einem diken Stamm sich ausgebildet hat, ist noch das nemliche, das Selbst, das es war: denn immer noch hat es nun im Großen eben dieselbe Organisation, die es zuvor im Kleinen hatte. Auf eine ähnliche Weise verhält es sich mit der thierischen Einheit. Die Kontinuität des Lebens in diesem so organisirten Körper bestimmet das animalische Wesen. Und so lange nun dies stetige Leben in dieser Einheit dauert, so lange bleibt es noch immer das nemliche Thier. Das Gleiche gilt auch vom Menschen nach seiner animalischen Natur. Das Kind, von seiner zartesten Jugend bis zu seiner völligen Ausbildung und zum hohen Alter hinauf, ist noch immer, so lange jenes stetige Leben in ihm unterhalten wird, das nemliche Individuum: ohne daß die größere Ausspannung seiner Substanz, die Vermehrung der materiellen Theile, dabei in Anschlag genommen wird. Nun noch von der persönlichen Identität! worin sie bestehe? — Nicht in der Identität der Masse dieser körperlichen Substanz, die jezt mit zu meinem Wesen gehört, kann sie bestehen: als müßten alle diese substantielle Theile unverändert bleiben. Denn so würde Ich ein vielfaches Ding ausmachen, jenachdem diese

Theile ab- und zugehen und auf mancherlei Weise der Veränderung unterworfen sind. Also — worinn? Vorerst kommt es auf die Frage an: was denn eigentlich eine Person ausmache? — Unter einer Person gedenken wir ein verständiges, reflexionsfähiges, in seinem Selbst sich erkennendes — auch zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten sich selbst, als etwas von jedem andern Ding verschiedenes, in seiner eigenen Existenz sich betrachtendes Wesen. Nichts anderes als dieses deutliche Bewußtseyn, dies Selbstgefühl, kann es nun seyn, das die Persönlichkeit ausmacht. Und so lange dies Selbstgefühl in dieser nemlichen Einheit dauert, so lange bleibt es auch die nemliche Person. Die Kontinuität des deutlichen, besonnenen Bewußtseyns, seines Selbst, ist daher die persönliche Identität. Jenes Bewußtseyn ist es, wodurch wir die entfernteste Theile unserer Existenz zusammenknüpfen und gegenwärtig machen. Und wenn ich schon zur Zeit der noachischen Fluth mein Daseyn gehabt hätte, wäre mir aber meiner Handlungen und Umstände von daher eben so gut bewußt, als dessen, was ich gestern gethan: so wäre ich noch jezt die nemliche Person. Und wenn ich in der Auferstehung es selbst seyn soll — was auch mein Körper für eine Umbildung leiden mag: so muß ich doch ein deutliches Erinnern meines vorigen Lebens behalten. Sonst kann es wohl ein fremdes Wesen seyn; aber mein Selbst würde ich nun doch nicht wieder erkennen, nicht wieder finden.

III. Grundsaz des Nichtzuunterscheidenden.

Einige nennen ihn den Grundsaz der unmöglichen völligen Uebereinstimmung zweier wirklichvorhandener Dinge. Stelle man zuerst den Saz unter einen dreifachen Ausdruk; und wähle sodann nach Beschaffenheit der Beweisgründe und Erfahrungen, die ihn unterstüzen — den schiklichsten. Sage man:

> In der wirklichen Natur giebt es nun überall nicht zwei Dinge, welche durchgängig, d. i. in allen ihren innern Bestimmungen sich so völlig ähnlich sind, daß eines nicht von dem andern sich unterscheiden ließe (non dantur duo individua plane indiscernibilia).

Oder:

> In irgend einer Welt — weder in der gegenwärtigen wirklichen, noch in irgend einer andern gedenkbaren Welt — insofern sie das Werk des weisesten Urhebers seyn soll, kann es nicht zwei Dinge geben, die vollkommen einerlei.

Oder:

> Zwei vollkommenähnliche Dinge, die durchaus in keiner Bestimmung sich voneinander unterscheiden lassen, sind ihrem Begrif nach an und für sich nicht möglich.

Dem ersten Ausdruk nach, ist blos von der Wirklichkeit zweier vollkommenähnlicher Dingen — nicht aber von der Möglichkeit, weder der hypothetischen, noch

der absoluten Möglichkeit, die Rede. Nicht davon, ob Gott zwei vollkommenähnliche Dinge hervorbringen könne? oder ob dergleichen auch an und für sich möglich wären? sondern von dem, ob nun wirklich in der Natur, wie sie nun ist, zwei solche Dinge vorhanden? Nur diese Wirklichkeit wird hier geläugnet. Und warum? Leibniz hat diesen Saz nicht zuerst erfunden, aber zuerst in die Wissenschaften introducirt, und fruchtbarer angewendet. Schon die älteste Weisen, vom Solon her, haben ihn erkannt. Bei jedem Blik in die Natur leuchtet die unendliche und unerreichbare Mannichfaltigkeit ihrer Werke schon jedem in die Augen. Plinius, der Naturist, hat sie bewundert. Und am Menschen selbst zeiget sie sich deutlich genug. Erwäge man nur die unbeschreibliche Mannichfaltigkeit der Gesichtsbildungen und der menschlichen Stimmen. Unter so viel Millionen Menschen — wo finden sich doch nur zwei, die einander vollkommenähnlich wären? Und unterscheiden wir nicht eine Menge Menschen, mit denen wir eine Zeitlang umgegangen sind, blos an ihren Stimmen? Diese Mannichfaltigkeit, die wir an den menschlichen Bildunzen wahrnehmen, findet auch wahrscheinlich bei den Thieren statt. Vielleicht giebt es nicht zwei durchaus ähnliche Hundsphysionomieen, oder zwei Affengesichter, die sich ganz völlig ähnlich wären. Nur sind wir weniger aufmerksam, sie zu vergleichen. In der Geisterwelt, der intellektuellen und moralischen Welt, eben so! Kein Tag unsers Lebens ist ganz völlig dem andern gleich: keine Stunde der andern. In und außer uns ein unauf-

hörlicher Wechsel. Jeder Theil unserer Existenz wird auf eine gewisse Art durch etwas eigenes vor dem andern ausgezeichnet. Und so giebt es wohl auch überall nicht zwei völlig ähnliche Seelen, deren Anlagen und Kräfte und Stimmungen — die ganze Serie ihrer Perceptionen und Neigungen, durchaus übereinstimmend wären. Der Beweis jenes Sazes beruhet nun insofern auf Induktion. Da wir schon mit der sinnlichen Wahrnehmung eine so unerschöpfliche Mannichfaltigkeit in den natürlichen Dingen entdeken, so wird es höchstwahrscheinlich, daß dieselbe noch weit tiefer hinein in die Natur sich erstreke, als wir mit unsern Sinnen folgen können. Und in jenen Erfahrungen wird die vernünftige Vermuthung gegründet, daß auch da, wo der Unterscheid der Dinge der sinnlichen Apparenz sich verbirgt, weil wir ihre innere Beschaffenheiten nicht immer hinreichend kennen, solcher dennoch wirklich vorhanden sey. Hierzu kommt noch der besondere Grund, daß zwei Dinge nicht in dem nemlichen Ort sich befinden können. Der Ort zwar, als eine blose Relation, verändert nichts an den Dingen selbst. Aber die in den verschiedenen Orten sich befindende verschiedene Kräfte müssen doch wahrscheinlich auch auf das Innere eines Dinges einen bestimmten Einfluß haben. So lange also nicht durch eine Instanz das Gegentheil erweislich ist, darf wenigstens jener Grundsaz in der menschlichen Erkenntnis für allgemein angenommen werden.

*) Ne ipsa quidem natura ita evaluit, *ut non res, quæ simillimæ videantur, discrimine aliquo discernantur.* Quinctil. L. X. C. II.

In dem zweiten Ausdruk lieget schon eine hypothetische Unmöglichkeit. „Der weiseste Urheber einer Welt, sagt man, kann nicht zwei Dinge hervorbringen, die vollkommen einerlei wären.“ Worauf will man diese Behauptung gründen? Etwa — weil Gott ohne zureichenden Grund handeln würde, wenn er zwei Dinge hervorbringen wollte, die doch ganz völlig sich ähnlich wären: darum soll es der weisen Allmacht unmöglich seyn? Aber dürfen wir uns ohne Verwegenheit in diesen Abgrund wagen? — Gott seine Gründe nachrechnen — oder bestimmen wollen, was der Allmächtige mit Grund oder ohne Grund thun und nicht thun könne: ist eine unverantwortliche und die allerunverschämteste Dreistigkeit. Wir können es sogar bei Menschen nicht, und fallen — wenn wir es wagen, öfters darüber in die ausschweifendste Irrthümer.

Der dritte Ausdruk sagt noch mehr. Nun behauptet man, daß zwei durchgängigähnliche, überall nicht zu unterscheidende Dinge, an und für sich, ihrem Begrif nach, unmöglich sind. Auf eine Bestimmung kommt es hierbei an. Unter der vollkommenen Identität wird entweder auch die numerische Identität mit eingerechnet: und dann wäre es freilich widersinnig, zwei Dinge zu gedenken, die auch in der Zahl sogar nicht verschieden wären. Eines und wieder eines muß ich doch denken, wenn ich zwei Dinge denken soll. Aber kein vernünftiger läugnet dies. Nicht mehr als dieses beweisen — wäre ein ganz unnüzer Beweis. Die Frage ist: ob

zwei Dinge mit Abzug der numerischen Verschiedenheit, wie A und wieder A, nicht gleichwol in allen ihren innern Bestimmungen und Beschaffenheiten vollkommen einerlei seyn können? A priori oder aus den Begriffen ist die Unmöglichkeit noch nicht bewiesen, und dürfte wohl auch sich schwerlich beweisen lassen. Und eben darum möchte es nicht rathsam seyn, sehr wichtige Wahrheiten auf diesen Grundsaz allein zu bauen.

Anwendung des vorigen Begrifs auf Geschlechter und Arten.

1. Alle unsere Klaßifikationen gründen sich auf Identität. Wenn wir Dinge in Klassen und Ordnungen vertheilen, so suchen wir das Aehnliche in ihrer Konstitution und ihrem Wesen auf. Von ihrem Grundwesen kann hier wohl nicht die Rede seyn. Wir kennen sie nicht. Nur blos an gewisse gemeinschaftliche oder ähnliche Merkmale müssen wir uns halten. Wir verfahren hierbei auf folgende Art. — Zuerst vergleichen wir eine Menge von Individuen und sondern die Charaktere, worin sie zunächst unter sich übereinkommen, davon ab; bringen sie unter einen allgemeinen Begrif, und bezeichnen diesen Begrif mit einem allgemeinen Namen. Dies wird der Name der Art (species). Wir vergleichen weiter auch diese verschiedene Arten; heben die allgemeinere Merkmale, die sie miteinander gemein haben, heraus, und fassen sie wieder unter einem eigenen Namen zusammen. Dies wird der Name des Geschlechts (genus). Auch diese Geschlechter können gewisse, noch allgemeinere Charaktere gemeinschaftlich besizen. Indem man auch diese absondert und mit eigenen Namen bemerkt, so bilden sich nun die höhere Klassen. So

ohngefähr verfährt man in der Naturgeschichte, wenn man die Produkte der verschiedenen Naturreiche nach einem gewissen System ordnen will.

Die Identität der Individuen macht daher eine bestimmte Art. Die Identität der Arten (specierum) — das Geschlecht. Und so von dem untern Geschlecht hinauf zu dem obern!

Je zusammengesezter die Dinge sind, je mehr ihre Merkmale sich in einander mischen: um so schwerer wird die Klaßifikation.

II. Viel Willkührliches und Unvollkommenes bleibet immer bei allen unsern Klaßifikationen.

Was nun?

a. Willkührliches in Ansehung der bestimmten Merkmale, woran wir uns halten, wodurch wir die Geschlechter und Arten bezeichnen. Der eine kann diese, der andere auch andere Charaktere für diese oder jene Art zu Unterscheidungsmerkmalen wählen.

b. Willkührliches in Ansehung der Namen. Wie man nun dies bestimmte Ding, mit diesen bestimmten Charakteren, nennen will: hänget doch auch nur von der Willkühr ab. Es ist daher wohl möglich, daß ein ganzes Klaßifikationssystem, welches etwa zu der

einen Zeit angenommen ist, zu einer andern Zeit über einen Haufen geworfen wird: so- bald es einem andern gefället, mit eben dem Fleiß durch die Menge der natürlichen Dinge sich durchzuarbeiten und statt der etwa nun angenommenen Charaktere und Namen, nach einem andern System andere festzu- sezen. Den Schluß aber ziehe man hieraus nicht, als ob der Unterscheid der Geschlechter und Arten überall in der Natur nicht gegründet sei. Die Aehnlichkeit und Verschiedenheit der natürlichen Dinge und ihrer Merkmale ist da. Nur die Ordnung der Kunst ist darum nicht gleich die Ordnung der Natur.



Allgemeine Klassen der Dinge.

Viertes ontologisches Fach.

Plan.

Wir bringen alle die uns bekannte Dinge in zwei Hauptordnungen.

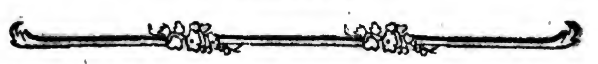
I. Die Ordnung der einfachen Wesen. Monadologie.

1) Grundbegrif von der einfachen Substanz. Wie er entstehe? — Bestimmtere Unterscheide der einfachen und zusammengesezten Dinge. — Klassen der einfachen Wesen.

2) Ueber die Realität der Monaden. Kontroverse Frage von den lezten einfachen Grundtheilen oder Elementen (Urzeug) der Körper. Monadengeschichte.

3) Materialien des höhern Spekulirens.

II. Die Ordnung der zusammengesezten (körperlichen) Wesen. Somatologie: nach ihren ersten Grundbegriffen.



Monadenlehre.

Für Monaden darf man nicht erschreken. Müssen wir doch diesen Namen überall nicht gebrauchen. Rede man dann nur von einfachen Dingen! Immer eine wichtige Untersuchung: wenn sie nun schon mit weniger Aufsehen und Bewegung — nicht unter so heftigen Kämpfen, wie vor 3. oder 4. Jahrzehnden von den Gelehrten getrieben wird. Leibniz führet den Reihen aller, die in diese Spekulation ihm folgen wollen. Und sein Name bürget schon — wo nicht für die Richtigkeit seiner Meinung, gewiß doch, für die Würde des Gegenstandes. Aber das erste und wichtigste ist, daß man den Begrif von einem einfachen Dinge ins Reine bringe. „Ein einfaches Ding — was ist doch das? wird mancher fragen. Ich kann ein einfaches Ding mir gar nicht denken." Für den ganz materialischen Menschen, der ganz nur im Genuß der körperlichen Dinge, und mit den Massen zufrieden, die er vor sich findet, nicht fragt — woher? und wie sie es wurden: wie der junge Schlemmer das geerbte Gut zu seinen Lüsten gebraucht, unbekümmert, wie es zusammengebracht und erworben wurde — freilich ein unbegreiflicher Begrif! In der That ist es doch wunderlich, nur immer sagen: „ich kann ein einfaches

Ding mir gar nicht denken." Man soll sich etwas anderes als Materie denken, und will es doch nun immer materialisch denken. Etwas unsinnliches soll es seyn: und doch will man es nur sinnlich denken. Das Einfache leidet keine sinnliche Vorstellung. Aber wie materialisch muß der Mensch doch seyn, der nun darum etwas gar nicht denken kann, weil es nicht in einer schon bekannten materialischen Gestalt ihm darstellbar gemacht werden kann! Auch der zierliche Stuzer, der so gern über alle ernsthafte Gegenstände spottet und lacht, sollte doch schon, durch den feinen Duft, womit er sich umnebelt, und sein Pot-Pourri auf die Simplicität in der Natur sich aufmerksam machen lassen. So sehe man dann, ob wir überall das Einfache nicht denken können? und was noch mehr — ob wir es nicht denken müssen?



Grunderklärung der einfachen Substanz.

Einfache Substanz und Monas ist eins. Aber was ist einfach? — Schon in dem Namen lieget viel zweideutiges: und doch muß die ganze Untersuchung über die einfachen Dinge von diesem Grundbegrif nothwendig ausgeführt werden. Unter dem Einfachen verstehet man wohl auch bisweilen etwas Gleichförmiges, d. i. aus einartigen Theilen Bestehendes. Nun ist aber nicht das Zusammengesezte, sondern das Vielfache, Vielartige (multiplex) dem Einfachen entgegen gesezt. Bisweilen verstehet man unter dem Einfachen das Wenigerzusammengesezte: bisweilen das Unzusammengesezte — etwas, das gar nicht aus Theilen, oder doch nicht aus trennbaren Theilen bestehet.

Sollte sich der Ursprung des Begrifs von einfachen Dingen in der menschlichen Erkenntniß nicht auf folgende Weise erklären lassen? — Die Natur stellet uns eine Menge von Dingen dar, welche eine Auflösung und Zergliederung leiden. Diese trennbare, außer dem Ganzen noch für sich bestehende Theile können nun nicht als für diese Einheit, wozu sie als Theile konkurriren, durchaus wesentlich und zusammengehörig angesehen

werden.

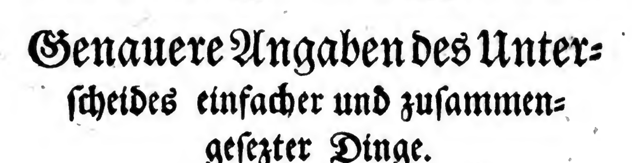
werden. Die Idee der Trennbarkeit führet unmittelbar auf den Begrif einer vorhergegangenen Zusammensezung. Ein Zusammengeseztes ist daher in unserm Begrif ein aus trennbaren Theilen bestehendes Ganzes. — Auch die menschliche Kunst veranstaltet mancherlei Zusammensezungen aus mancherlei Stof. Der Arzt mischet verschiedene Ingredienzen zusammen und bereitet hieraus allerlei Mixta. In nächster Beziehung auf das Ganze, welches durch Mischung und Zusammensaz hervorgebracht wurde, werden jene Ingredienztheile nun schon für einfache Dinge (simplicia) genommen. Das Einfache kann, in dieser Beziehung auf etwas Zusammengesezteres, vors erste nur so viel heißen, als weniger zusammengesezt. Mit diesem Begrif hänget sich dieser andere von Feinheit zusammen. Das Feinere — das weniger Zusammensaz hält, weniger Masse, Schwere, Last ꝛc. wird etwas einfaches in unserer Vorstellung, z. B. ein Hauch, ein Dampf, Luft, Licht ꝛc. Nach dem verschiedenen Grad der Feinheit verlieren sich allmählich die sinnliche Eigenschaften der körperlichen Gegenstände; verbergen sich um so leichter der sinnlichen Wahrnehmung: nähern sich um so mehr dem Unsinnlichen, dem Unmerklichen. So viel (für unsere Sinne) unmerklicher: so viel einfacher (für unsern Begrif). Nur so weit kommen wir durch die Empfindung! Aber insoweit ist der Begrif vom Einfachen immer noch relativ. Das weniger zusammengesezte, das feinere — den Sinnen unmerklichere, im Gegensaz des Gröbern, Sinnlichern, Zusammengeseztern — gilt für einfach in unserm Begrif.

das Aeußerste, wo der Zusammensaz sich endiget, bis zu welchem Grad der Feinheit er hinausreichen könne; das möglichstfeinste Gewebe der Natur kann keine Empfindung uns lehren. Sie kann uns auch daher durchaus keinen unmittelbaren Begrif von einem völligeinfachen Dinge geben (absolute simplex). — Die Fortführung jenes Begrifs ist nun ganz die Sache der Abstraktion. Um so nöthiger aber wird es nun auch, sich für Täuschung zu verwahren und nicht jedes gefundene Abstrakt sogleich in die wirkliche Natur zu sezen. Unbegreiflich ist es nicht, wie man bei den in der Natur sich findenden Graden der Ab- und Zunahme der Feinheit, der sinnlichen Wahrnehmbarkeit, vermittelst der Abstraktion, den vorigen Begrif des Einfachen zulezt so weit verfeinern konnte, daß man sich etwas durchaus unsinnliches, unausgedehntes, unzusammengeseztes — eine absolute, für sich bestehende, ungetrennte Einheit, d. i. eine einfache Substanz gedachte. Gegen diesen allgemeinen Begrif von einem absolut und völlig einfachen Dinge ist wohl nichts mit Grunde einzuwenden. Warum soll eine absolute Einheit nicht gedenkbar seyn? Was nöthiget mich, durchaus eine Menge von Einheiten zusammen, d. h. nur immer zusammengeseztes — nie aber etwas einfaches zu denken? Das Zusammengesezte ist ja doch nur das Ganze der verbundenen Einheiten. Ich könnte sogar kein Zusammengeseztes denken, wenn ich keine Einheit denken kann; z. B. die Zahl 100 nicht denken, wenn ich 1 nicht denken kann. Aber was anderes ist der Begrif

des absoluteinfachen Dinges überhaupt: was anderes die Anwendung des Begrifs. Denken kann ich ein einfaches Ding, eine absolute Einheit, wohl. Aber ob nun dieses oder jenes auch wirklich eine solche absolute Einheit sei? muß immer erst aus andern Gründen bestimmt werden. — Durch eine andere Folge von Reflexionen und Schlüssen wurde der Begrif des Einfachen noch mehr erweitert und zu neuen Anwendungen geschikt gemacht. Man lernte Wirkungen solcher Wesen und Kräfte kennen, die der sinnlichen Anschauung sich verbergen; die wir nicht, wie andere uns bekannte Körperwesen, an irgend einer sinnlichen Eigenschaft, als Farbe, Figur, Ausdehnung ꝛc. kennen. Man schloß: das müssen viel feinere Wesen seyn, als wir mit den Sinnen wahrnehmen können. Man zog diesen Schluß noch weiter aus: das müssen unsichtbare, unausgedehnte — einfache Wesen seyn. Und diese unsichtbare Agenten nannte man Seelen und Geister. Und diesen Begrif durfte man nur in die möglichste Vollkommenheit hinaufführen, um endlich zu dem Begrif des höchsten und vollkommensten Geistes zu gelangen.

Anmerkung. Ausgedehnt seyn und zusammengesezt seyn, ist nun nicht so schlechterdings einerlei. Jedes Zusammengesezte ist ausgedehnt: aber nicht jedes Ausgedehnte ist darum auch zusammengesezt. Insofern eine gewisse Ausdehnung zum Wesen einer bestimmten Einheit gehört;

und diese Einheit ohne jene Ausdehnung ihr Daseyn nicht haben würde: insofern bleibt auch diese ausgedehnte Einheit nun dennoch — Einheit; und kann nicht als ein aus trennbaren Theilen zusammengeseztes Ding betrachtet werden. Man wird sagen: „Wie kann ich ein ausgedehntes Ding ohne Theile gedenken? —" Nun! wer es nicht denken kann, der denke sich Theile: aber es sind denn doch nur eingebildete Theile; Theile, die sich nicht theilen, nicht trennen lassen; nicht außer einander für sich bestehen können, sondern für diese Einheit durchaus wesentlich zusammengehören: doch höchstens nur Gedankentheile.



Genauere Angaben des Unterscheides einfacher und zusammengesezter Dinge.

Lege man den Begrif von einer einfachen Substanz, noch ohne alle besondere Anwendung, d. i. blos den allgemeinen Begrif einer absoluten unzertrennlichen Einheit; und den von einem zusammengesezten, d. i. aus trennbaren Theilen bestehenden Dinge zum Grunde: und sehe! zu was für Folgen der Verstand fortgeleitet wird. Aus der Ungleichheit dieser Folgen wird der Unterscheid der einfachen und zusammengesezten Dinge noch näher sich bestimmen lassen.

Erster Unterscheid.

Woraus die Veränderungen einfacher und zusammengesezter Dinge erklärbar sind?

Ein zusammengeseztes Ding, als solches, bestehet in der Vereinigung mehrerer Substanzen. Die Lage und Menge seiner Theile macht es zu dem, was es ist. Alle innere Veränderung kann daher nur in Bewegung — Versezung, Zugabe oder Absonderung seiner Theile bestehen. Ein einfaches Ding, auch die ausgedehnte, aber ungetrennte Einheit, bestehet nicht aus trennbaren

Theilen, und kann darum auch nicht durch Versezung, Abnahme oder Zusaz seiner Theile einige Veränderung leiden. Innerhalb eines solchen Dinges findet überall keine Bewegung statt. Wenn jes sich beweget, muß es sich ganz bewegen.

Zweiter Unterscheid.

Wie einfache und zusammengesezte Dinge entstehen oder untergehen können?

Einige Begriffe müssen hierbei zuerst ins Klare gesezt werden.

I. Entstehen (ortus) ist der Uebergang aus Nichtseyn zum Seyn. Aber was entstehet denn nun?

A. Entweder ist es ein selbstständiges Ganzes: und nun wird es entweder

1) ohne daß zuvor eine Materie vorhanden war, aus der es ward (ex nihilo): Schöpfung — ein Werk der Allmacht. Oder

2) die Materie, die Theile, woraus es bestehet, waren schon da. Nun ward es

a. entweder in einer gewissen feststehenden Ordnung der Natur, durch ein inneres Princi-pium, nur vermittelst einer äußern Bestimmung zur Wirksamkeit, hervorgebracht — Zeugung: ein Werk der Natur.

b. oder blos durch die Operation irgend einer äußern Ursach — Bildung: ein Werk der Kunst.

B. Oder es wird nur irgend eine besondere Qualität der Sache verändert: Alteration.

II. **Untergehen** (interitus). Rükgang vom Seyn in Nichtseyn. Lässet sich wieder auf eine zweifache Art gedenken:

1) So, daß nichts mehr überall davon übrig bleibet — Vernichtigung (annihilatio).

2) Oder so, daß doch die aufgelöste selbstständige Theile noch irgendwo in der Natur vorhanden sind — Verwesung: Zerstörung (corruptio).

Aus diesen Begriffen erhellet nun leicht, daß ein einfaches Ding, wenn es entstehet — aus Nichts und mit einmal (in instanti) entstehen; und wenn es untergehet — durch Vernichtigung untergehen müsse; daß im Gegentheil aber ein zusammengesetztes Ding, wenn es entstehet, nach und nach entstehen; und wenn es untergehet — durch Verwesung, d. i. Auflösung seiner Theile, untergehen müsse. Bei einem einfachen Ding, einer ungetrennten Einheit, lässet sich nichts halbes, nichts getheiltes, nichts unvollendetes denken. In dem Augenblik, da sie ist, ist sie ganz. Wären vorher schon Theile von ihr vorhanden: so würde es nun eine Vereinigung von Einheiten, aber nicht die absolute, ungetrennte Einheit seyn. Und eben so! wenn diese Einheit

aufhöret, muß sie ganz und mit einmal aufhören. Sie hatte keine trennbare Theile: also findet hier keine Auflösung statt. Das Einfache kann nur vernichtbar, aber nicht verweslich seyn. Anders mit dem Zusammengesezten! Weil das Zusammengesezte aus trennbaren Theilen bestehet, so kann es sowohl durch ein succeßives Aneinanderhängen seiner Theile entstehen, als durch eine allmählige Auflösung derselben wieder untergehen.

Dritter Unterscheid.

Worin die einfache Dinge unter sich, und die zusammengesezte von zusammengesezten sich unterscheiden.

In der Vereinigung mehrerer Substanzen zu einem Ganzen bestehet das Wesen eines Zusammengesezten. Die Beschaffenheit eines zusammengesezten Ganzen hänget daher sowohl von der innern Beschaffenheit seiner Theile ab, als von der Art, wie diese Theile unter sich verbunden. Und hieraus werden unzählige Arten und Gattungen zusammengesezter Wesen gedenkbar, die durch ihre Masse oder Figur, Grösse und Ausdehnung auf mannichfaltige Weise sich voneinander unterscheiden. Bei einfachen Substanzen — wenn auch die Ausdehnung und was davon abhängig ist, Grösse, Figur und Räumlichkeit, abgezogen wird, lassen sich nur Kräfte und Potenzen gedenken. Nur blos hierin kann auch der Unterscheid einfacher Dinge gegründet seyn. Nach dem Maas, der innern Anlage, der

Einrichtung, Stimmung, Grad und Direktion ihrer Fähigkeiten, kann eine einfache Substanz sich von der andern auszeichnen. Fragen darf ich freilich nicht: diese oder jene andere Seele (als einfaches Wesen) — wie groß? wie schwer? wie geformt? Aber frage man dafür: wie viel Kraft in der einen? wie viel in der andern? wie fähig? und wozu? wie gestimmt? rc. Wenig Fassung, matte Vorstellung, schiefer Gang der Ideen, Mangel an Begrif, verräth Mangel an Kraft und eine arme Seele. Elevation, Leichtigkeit, Licht, Ordnung, Stetigkeit in der Vorstellung — eine feste, fähige gutgestimmte Seele. Schwerer muß es immer seyn, diese Verschiedenheiten der einfachen Dinge aus dem Innern ihrer Kräfte hervorzufinden; diese Kräfte nach ihrem Gehalt gegen einander zu messen und die unendlich mannichfaltige Abstände und Modifikationen derselben nach ihren Graden genau zu bestimmen: als etwa bei zusammengesezten Dingen, nach sinnlichen Merkmalen, das Unähnliche unter ihnen wahrzunehmen.

Vierter Unterscheid.

Wie die Kräfte der einfachen und zusammengesezten Substanzen sich gegen einander verhalten?

Ein zusammengeseztes Ding ist ein Aggregat von Substanzen. Jede Substanz hat Kraft. So viel Substanzen: so viel Kräfte. Das Zusammengesezte ist daher ein Aggregat von Kräften. Die Kraft des

Zusammengesezten ist die Summe der vereinigten einfachen Kräfte. Eine einfache Substanz, genau unter dem Begrif der Einheit genommen — kann auch nur eine einfache Kraft besizen. Aber dieser Einheit der Kraft ist es nicht zuwider, daß sie sich in mancherlei Tendenzen und Richtungen thätig beweise.

Fünfter Unterscheid.

Ob einfache Substanzen in einander, oder auf zusammengesezte wirken können?

Die Möglichkeit, daß ein einfaches Ding in ein anderes einfaches, oder in ein zusammengeseztes wirken könne, lässet sich wohl nicht bezweifeln; wenn auch die bestimmtere Art dieser Einwirkung uns unbegreiflich wäre. Man denke sich eine Kraft A als Einheit: und eine andere Kraft B auch als Einheit. Denke man sie auch in dem strengsten Begrif von einer einfachen Substanz, ohne die Eigenschaft der Ausdehnung! Was soll es denn unmöglich machen, daß die eine dieser einfachen Kräfte nicht in die andere wirken, nicht die andere zu gewissen Veränderungen bestimmen kann? In der Kraft liegt ja doch schon der Grund des Wirkens. Was nöthiget mich eine Menge, ein Aggregat von Kräften zu gedenken, um daraus überhaupt jede Wirksamkeit zu erklären? Einheit oder Menge: nur Kraft braucht es zu wirken. Kann nicht auch eine Einheit der anderen unmittelbar gegenwärtig seyn? Und kann denn diese unmittelbare Gegenwart zweier Substanzen nicht schon

überhaupt zu einer bestimmten Einwirkung hinreichend seyn? Muß ich doch nicht genau die Art dieser Einwirkung verstehen, oder anzugeben wissen. Mag doch die Art, wie ein einfaches Ding auf ein anderes einfaches oder auf ein zusammengeseztes; oder das zusammengesezte auf ein einfaches wirket, von der Art, wie Körper auf Körper wirken, verschieden seyn! Beweise man erst, daß die Art, wie ein Körper auf den andern wirkt, überhaupt die einzigmögliche Art zu wirken sei?

Anmerkungen. 1) Nur die Möglichkeit suchte ich vorerst zu beweisen. Man hat wohl auch bisweilen die Wirklichkeit bewiesen. Aber wie? — „Jeder einfache Theil des Körpers, so lange er sich in seiner eigenen Existenz erhalten soll, widerstehet, vermittelst seiner Undurchdringlichkeit, jedem anderm einfachen Theil dieses nemlichen Körpers. Also muß das Einfache auch auf ein anderes Einfaches wirken. Diese Wirkung der körperlichen Theile aufeinander, innerhalb ihrer Vereinigung in einem Ganzen, und wegen ihrer wechselseitigen Modifikationen, die sie von einander participiren, muß zugleich als Wirkung des Ganzen angesehen werden. Also wirkt auch das Einfache auf das zusammengesezte — und umgekehrt. —“ Aber hier sezt man nun schon voraus, daß die lezten Theile der Körper im strengsten Verstande einfache Dinge sind.

2) Unter der Voraussezung, daß Gott das allereinfachste Wesen sei, findet allerdings auch die Folgerung statt, daß — wenn die Wirkung eines Einfachen in ein anderes Einfaches oder Zusammengeseztes an sich unmöglich wäre: Gott selbst weder auf die einfache, noch zusammengesezte Wesen dieser Welt wirken könne.

3) Der Schluß: zusammengesezte Dinge wirken auf zusammengesezte; also müssen die einfachen auch auf einfache wirken — gilt wieder nur, insofern erst bewiesen ist, daß die zusammengesezte Dinge aus völlig einfachen Dingen bestehen.



Klassen der einfachen Dinge.

Leibniz hat den Begrif von einer einfachen Substanz auf die lezten Grundtheile oder Elemente der Körper angewendet. Ihm nach sollen auch die lezten Bestandtheile der Körper in dem strengsten, metaphysischen Verstande, einfache Dinge seyn: und darin soll der Grundstof der ganzen Natur bestehen. Aber das sind nun eben die Monaden, über deren Realität am meisten gestritten wird. Leibniz macht überhaupt von den einfachen Substanzen folgende Klaßifikation. Er sezt:

1) Die unerschaffene — höchste, nothwendige, ursprünglichselbstständige Einheit voran (monas originaria seu primitiva) Gotteseinheit. Und dann:

2) Die erschaffene (abgeleitete) Monaden: von dreifacher Ordnung.

   a. Reflektirende, d. i. deutlichwahrnehmende Monaden — Geister (vires distincte repræsentativæ).

   b. Blosempfindende, nur undeutlich percipirende Monaden — Thierseelen (vires clare tantum repræsentativæ).

c) Schlummernde Monaden, dunkele Vorstellungskräfte, ohne Bewußtseyn — Elemente der Körper (vires obscure repræsentativæ).

Nur war mit dieser allgemeinen Klaßifikation noch wenig ausgemacht. Erst kommt es nun noch darauf an, ob und durch was für Gründe die Simplicität jeder dieser Arten erweislich sei? Die Einfachheit Gottes, und der menschlichen und thierischen Seele, gehöret noch nicht für diesen Ort. Die nächstfolgende Untersuchung schränket sich blos auf die einfache Grundkräfte der Körper ein.

Zur Geschichte der Monaden.

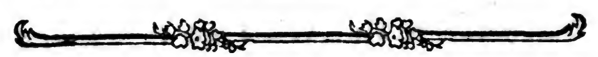
Nur 30 oder 40 Jahre zurük! was für Geräusch und Bewegung machten da noch die Monaden! (s. von Windheim philosophische Bibliothek B. I. S. 469 = 504. B. II. S. 4 = 64.) Die scharfsinnigste Philosophen und sogar ganze Akademien beschäftigten sich damit. Leibniz hatte die Monaden in sein neuphilosophisches System eingeführt. Zuerst trug er diese Lehre von den einfachen Dingen in seiner Theodicee mit vor (seit 1710.) Die Welt ward aufmerksam. Auch der große Held — der Prinz Eugen, wurde begierig, von dieser Lehre sich näher zu unterrichten. Und seinen Wunsch zu befriedigen, entwarf der Philosoph einen eigenen Aufsaz in französischer Sprache, unter dem Titel: Principes de la Nature, der die Lehre von den Monaden enthielt und nachmals in mehreren Sprachen erschienen ist. Ob Leibniz einer, irgend bei einem Philosophen des Alterthums gefundenen Spur gefolgt? Ob er auch wirklich der Erfinder dieses Systems? Ob er es nicht von einem englischen Arzt, Glisson, geborgt, der schon geraume Zeit vor ihm (1672.) in einem besondern Traktat: de natura substantiæ, ähnliche Grundsäze aufgestellet hatte? Ob die neuere Monaden des Leibniz nicht

mit den ältern Atomen des Epikurs viel Aehnlichkeit haben? — Alle diese Fragen entscheiden nun nichts für die Sache selbst. Kaum war Leibniz mit seiner neuen Theorie hervorgetreten, als diese — wie seine Philosophie überhaupt, Beifall und Widerspruch, Anhänger und Verfolger fand. Die gelehrte Republik theilte sich gleichsam in zwei streitende Haufen: und beinahe für jeden Gelehrten ward es zur Mode, für oder wider die Monaden Parthei zu machen. Unzählige Köpfe und Federn wurden darüber in Bewegung gesezt. Wer hier nur nach Autoritäten seinen Beifall bestimmen wollte, würde in große Verlegenheit gerathen, für welche Parthei er sich erklären solle. So viel würdige Männer — Leibniz an der Spize, auf der einen Seite: der Freiherr von Wolf (obwohl mit einiger Bestimmung), Bilfinger, Stiebriz, Böhme, Carpov, Harenberg, von Münchhausen, und der vortrefliche Formey. Auf der andern Seite: Hollmann, Crousaz, Ludovici, Buddäus, Joachim Lange, d'Argens, Euler, von Justi ꝛc. Die allerwichtigste Epoche in diesem Monadenkriege machet der Ausspruch der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Dieses gelehrte Tribunal machte es zu einer Preißaufgabe, die Realität oder den Ungrund der Leibnizischen Monaden auf eine unumstößliche und unwiderlegbare Weise darzuthun. Beide Partheien geriethen hierüber noch mehr in Gährung. Aber eine schlimme Vorbedeutung war es, daß selbst ein angesehenes Mitglied der

Akademie,

Akademie, Herr Euler, ehe noch der Ausspruch erfolgte, schon eine Schrift wider die Monaden ausgehen ließ. Formey widerlegte ihn. Die Preißschriften wurden gesammelt und von der Akademie hernach öffentlich bekannt gemacht. Darunter war auch eine des Herrn von Justi, welche von der Akademie gekrönt wurde. Herr von Justi gewann 50 Dukaten und machte den Monaden ein verlohrnes Spiel. Und dennoch haben die Monaden bis auf den heutigen Tag ihre Freunde und Vertheidiger.

Anmerkung. D'Argens, auch ein Gegner der Monaden, der aber mehr mit Wiz und Satyre, als gründlichen Schlüssen dagegen stritt, möchte wohl gar manchen überreden, es sei Leibnizen selbst mit seinen Monaden kein Ernst gewesen; sondern dieser große Mann habe nur sein Spiel damit haben wollen. Da seine lebhafte Einbildungskraft nun einmal etwa diesen Einfall in ihm erzeugt, so habe er nun doch auch sehen wollen, wie weit die Sache sich treiben lasse. Für einen Einfall mag dies nun auch wohl gelten!



Streitfrage von den Elementen oder dem lezten Grundstof der Körper.

Nun also zu der Sache selbst! — Die Untersuchung über die lezte Grundkräfte der Körpernatur gehört zu den feinsten Spekulationen des menschlichen Verstandes. Die Frage ist nur blos:

> Sind die lezte Grundtheile der Körper, in einem absoluten Verstande, in dem strengsten metaphysischen Begrif, einfache, d. h. ohne irgend eine Ausdehnung oder eine von der Ausdehnung abhängige Eigenschaft für sich bestehende Dinge?



Argumente für und wider die Realität der Leibnizischen Monaden.

Die Monadisten gründen sich vornemlich auf die Unmöglichkeit einer unendlichen Theilbarkeit der Körper. Ein Körper — sagen sie, bestehet aus Theilen. Diese Theile — wieder aus Theilen. Und diese Theile lassen sich wieder auflösen in andere Theile. Führe man diese Auflösung, diese Theilung so weit hinaus, als man will. Aber unaufhörlich und ohne Ende können nun doch diese Theile nicht immerfort wieder theilbar seyn. Dies gäbe einen Fortgang ins Unendliche. So müßte etwas seyn ohne einen lezten und zureichenden Grund. Da ein solcher Fortgang ins Unendliche durchaus ungereimt ist: so muß nun endlich doch einmal der Körper aus solchen Theilen bestehen, die nicht mehr sich theilen lassen, keine Theile haben, d. h. die lezte Grundtheile der Körper müssen in dem strengsten Verstande einfache Dinge seyn.

Die Antimonadisten sezen eine andere Unmöglichkeit entgegen. Es ist durchaus unmöglich — sagen sie, daß völligeinfache Dinge,

die nun alle für sich ganz keine Größe, keine Figur, keine Ausdehnung haben, keinen Raum einnehmen — daß diese blos durch die Zusammensezung, in endlicher oder unendlicher Menge — Dinge hervorbringen sollen, die einen Raum einnehmen, Größe, Figur und Ausdehnung haben: es ist durchaus unmöglich, daß aus solchen absolut einfachen Dingen, vermittelst des Zusammenhängens, nun materielle Wesen und Körper werden sollen. Auf diese Art müßten ja die Dinge in der Vereinigung ganz etwas anderes werden, als sie nach ihrem absoluten Wesen sind. Und woher soll denn der Körper, das Ganze, alle diese körperliche Eigenschaften empfangen, wenn von diesen allen nichts in den Theilen oder Einheiten enthalten ist, woraus er zulezt bestehen soll? Wenn sogar die entgegengesezte Eigenschaften allen diesen Theilen wesentlich zukommen?

Allgemeine Beurtheilung.

So weit noch, scheint es, haben beide Theile — recht.

I. Eine unendliche Theilbarkeit der Körper widerspricht allem gesunden Begrif. Sie scheint ein blos mathematischer Begrif zu seyn, der innerhalb seiner Sphäre von gutem Nuzen seyn mag, aber nun sich doch nicht in die Natur übertragen läßt. Unendliche Theilbarkeit sezt doch immer eine unendliche Masse voraus.

Ohne eine theilbare Masse lässet sich wahrhaftig doch nicht theilen. Soll die Theilung ohne Ende sich fortsezen lassen, so muß die Masse auch unendlich seyn. Körper, wie wir sie kennen, von einem beschränkten Umfang und bestimmter Ausdehnung, können darum wohl nicht einer unendlichen Theilung und Auflösung fähig seyn. Von einer beschränkten Ausdehnung hänget der Unterscheid ab, den wir zwischen grössern und kleinern Körpern machen, nach der Verschiedenheit ihrer Massen und ihres Umfangs.

Bei einer unendlichen Theilbarkeit — also einer unendlichen Masse, die man den Körpern beilegen wollte, würde man nun schlechtweg das Grösse und Kleine in der Natur nicht mehr unterscheiden können. Der Kopf einer Milbe oder ein Elephantenkörper: eines wäre so viel als das andere. Eine Nuß oder der Aetna: wenn eine unendliche Theilbarkeit den Körpern zukommt, wenn ihre Massen unendlich sind — nun gilt eines so viel als das andere; in dem Unendlichen findet der Unterscheid zwischen Groß und Klein nicht statt.

II. Aber durchaus ungedenkbar ist es auch, daß ganz einfache Dinge, die für sich unausgedehnt, ohne Figur und ohne Grösse sind, und überall zu irgend einer gegebenen Figur, Grösse oder Ausdehnung ganz kein bestimmtes Verhältniß haben — nun doch nur einzig durch die Verbindung miteinander, ein solches ausgedehntes Ding mit allen diesen Eigenschaften der Grösse, Figur und Räumlichkeit ausmachen können. 20, 30, 100 und Millionen Nullen, so viel man immer will —

nehme man sie in endlicher oder unendlicher Menge zusammen — machen doch immer ein Ganzes, das Null ist. Man wird sagen: „Monaden sind keine Nullen. Einfache Kräfte sind es.“ Sey es. Aber sie sind doch Null in Ansehung der Ausdehnung. Und so machen sie doch ein Ganzes, das in Ansehung der Ausdehnung — Null ist. Also kann doch aus solchen einfachen Wesen kein ausgedehntes Ganzes werden. Daß ein Zusammengeseztes aus relativisch einfachen Theilen bestehen müsse; daß die Dinge, welche zusammen erst dies Ganze ausmachen, weniger zusammengesezt als das Ganze: das ist wohl für jeden evident. Aber dies beweiset ja noch keine absolut einfache Dinge, keine Leibnizische Monaden.

Alle die Gleichnisse, deren man sich zu bedienen pflegt, die Möglichkeit wenigstens zu erläutern, daß aus immateriellen Theilen ein materielles Ganzes, aus völlig einfachen Dingen Körper werden können: treffen doch in der That nicht auf den Punkt, der nun gerade der Erläuterung bedarf. „Dinge, sagt man, können durch die Zusammensezung, durch Verbindung miteinander, etwas werden, das sie einzeln und für sich nicht waren.“ Nun wohl! aber sei man aufmerksam was das heiße? Viel solche Theile machen ein solches Ganzes: sehr wahr! Ein Ganzes also wurde durch die Verbindung. Und weil das Ganze eben so viel ist, als eine verbundene Menge solcher Dinge: so konnten es nun ganz natürlich nicht die einzelne Theile schon vorher ausser der Verbindung seyn. Aber wer läugnet dies?

Viel Körner geben einen Haufen (doch einen Haufen Körner). Viel Buchstaben eine Schrift (nemlich Buchstabenschrift). Viel Soldaten — eine Armee (d. h. ein ganzes Corps Soldaten.) Man könnte hinzusezen: Viel Wassertropfen eine See (d. i. eine ganze Wassersee). Freilich war ein Tropfen noch keine See: so wenig als ein Mann — eine Armee; oder ein Buchstabe — eine Schrift. Sehr begreiflich ist es nun auch, daß diejenige Beschaffenheiten, welche genau dem Begrif des Ganzen, als Ganzen, anhängen, nicht auf die nemliche Weise den einzelnen Theilen zukommen können. Also hatten die einzelne Theile noch nicht diese bestimmte Größe, diese bestimmte Ausdehnung, diesen bestimmten Umfang des Ganzen. Aber das Ganze ist doch nur die vervielfältigte Einheit, und so können auch alle jene Eigenschaften — Umfang, Größe, Ausdehnung des Ganzen, nur eben diese vervielfältigte Eigenschaften — vervielfältigte Größe, Umfang, Ausdehnung der verbundenen Einheiten seyn. So machen auch viele Gedanken eine Meditation, oder ein ganzes Räsonnement (Gedankenganzes). Und auf diese Weise mögen dann auch verbundene Monaden ein Ganzes ausmachen: aber doch kein anderes, als ein monadisches Ganzes, d. h. ein solches, bei dem ich nun auch die Eigenschaften der einzelnen Monaden, nach ihrer Anzahl und Menge, eben so vielmal vervielfältigen muß. Also — negative Materialität, negative Ausdehnung und Räumlichkeit muß diesem Ganzen, nur vervielfältiget, eben so zukommen, wie seinen Theilen. Wenn eine

Armee aus 100000, und seze man dafür — wenn man will — so viel Millionen Köpfen bestünde: so machet nun doch schon jeder einzelne Mann den hunderttausendsten oder so viel millionsten Theil der Armee. Ein bestimmtes Verhältniß ist doch schon da, zwischen der Einheit und dem Ganzen; zwischen der Größe der Einheit und der Größe des Ganzen. Auch der Tropfen Wasser bleibt in der See doch Wasser, behält seine Ausdehnung und seine Natur. Will man für die gegenwärtige Absicht etwas erläutern, so muß es dieses seyn: wie Dinge von einer gewissen Art, blos durch die Verbindung, zusammen nun ein Ganzes ausmachen können, von ganz entgegengesezter Beschaffenheit und entgegengesezter Natur, als die Natur und Beschaffenheit der einzelnen Dinge waren, woraus es besteht, d. h. wie völligeinfache Dinge, die für sich ihrer absoluten Natur nach, unräumlich, unfigürlich und unausgedehnt sind, nun in der Verbindung zusammen einen Körper bilden können, dem Raum, Figur und Ausdehnung eben so wesentlich ist, als ihnen selbst das Gegentheil von diesem allen. Hierzu lassen sich alle jene Gleichnisse durchaus nicht brauchen. Sie erläutern nur — was überhaupt keiner Erläuterung bedarf: daß die in den einzelnen Theilen schon vorhandene Größe, Ausdehnung und Umfang durch die Verbindung einer Menge solcher Dinge vervielfältiget werden könne; und daß diese also in dem Ganzen vervielfältigte Größe und Ausdehnung nicht auf die nemliche Weise auch jedem seiner Theile zukomme. Nun aber soll gezeigt werden — nicht daß

das Ganze eben die Beschaffenheiten der einzelnen Theile vervielfältiget und zusammen besizen könne, die in jenen nur vereinzelt und zerstreuet lagen: sondern daß das Ganze die Eigenschaften seiner Theile nicht haben — und dafür solche haben könne, welche der Natur der einzelnen Theile wesentlich zuwider sind. Wie kann man doch die Entstehung eines materiellen Ganzen aus immateriellen Einheiten mit Buchstaben, mit Körnern und Soldaten erläutern? als wenn Buchstaben und Körner und Soldaten was immaterielles wären. Was erläutert man denn damit? Nur — daß aus materiellen Einheiten, (denn dafür nimmt man nun hier jene Dinge an) ein materielles Ganzes werden könne. Und davon ist die Frage gar nicht.

„Aber kann nicht das Ganze gleichwohl irgend eine Bestimmung erhalten, wovon in den Theilen, einzeln genommen, etwa nur ein unvollständiger Grund enthalten war, der nun erst durch die Verbindung zu einem vollständigen und hinreichenden Grunde jener Bestimmung geworden?“ — Allerdings! So können 6 Pferde miteinander eine Last bewegen, wozu jedes einzeln nicht hinreichend war. Die bewegende Kraft, die jedes schon einzeln hatte (als unvollständiger Grund) wird durch die Zusammensezung oder Vervielfältigung nun erst zu einem hinreichenden (vollständigen) Grunde erhöht. Was nun aber ein Ding für sich nicht hat, und überall nicht haben kann (wie, in dem gegenwärtigen Fall, Leibnizische Monaden — Größe, Figur und Ausdehnung nicht haben, und nicht haben

können), das kann in dem Einzeln so wenig für einen unvollständigen, als im Ganzen (durch Vervielfältigung) für einen vollständigen Grund der entgegengesezten Bestimmung genommen werden. Nehme man, z. B. einen Büschel Stäbe. So wenig diese Stäbe vorhin einzeln sehend waren: so wenig können sie auch nun zusammenverbunden sehend werden. Nichtsehen (wie viel ich auch solche Nichtsehende zusammennehmen wollte) kann ewig doch kein Grund des Sehens seyn. 6 lahme oder kranke Pferde, die einzeln alle nicht ziehen können, werden eben so wenig auch miteinander zum Ziehen taugen. So machen auch 10 leere Beutel keinen vollen.

Ein materialisches Ganzes bestehet aus materialischen Einheiten. Auch das erste von der Materie muß doch auch schon Materie seyn. Materielle Einheiten können doch nicht immateriell seyn. Das hieße sonst eben so viel, als Materie und nicht Materie zugleich seyn. Weil wir die Materie nicht kennen: so spinnen und feilen und arbeiten wir sie endlich zu etwas aus, das nicht mehr Materie, und keiner Materie mehr ähnlich ist. Materie — für 1 oder 10 oder 100 genommen: Materie — muß doch immer Materie, etwas sich selbst ähnliches muß es doch seyn. Untheilbare Einheit: aber doch materielle Einheit! Sage man nur erst, was zum Grundwesen der Materie gehört und worin es besteht?



Versuch eines Ausgleichungs-mittels.

Muß man denn schlechterdings, der unendlichen Theilbarkeit der Körper auszuweichen, Leibnizische Monaden wählen? — Vielleicht gibt es noch ein Mittel zwischen beiden. Man gehe folgenden Betrachtungen nach.

Erstens. Alle Erzeugungen in der Natur machen es unwiderlegbar, daß Simplicität eines der ersten Grundprincipien in der Natur sei. Denn so sehen wir durch unzählige Mischungen, Zusammenfügungen und Aneinanderhängen vieler einfachen Theile — Körper werden von allerlei Form, Größe und Beschaffenheit, die bei ihrer Auflösung auch wieder in jenen einfachen Stof zurükgehen.

Zweitens. Eben so unläugbar wird es nach physischen und chymischen, auch schon gemeinen Erfahrungen, daß die Natur, wie in ihren Auflösungen, so auch in der Zusammensezung und Verbindung unendlich weiter gehe, als unsere Sinnen reichen. Wir sehen Körper in

unmerklichen Theilchen, in feinem Duft sich verzehren, den wir mit unsern Sinnen zu verfolgen nicht vermögend sind. Aus Saamenstäubchen wird ein Stamm; und Riesenkörper fallen wieder zusammen in Staub. Und dürfen wir wohl hier schon der Natur in ihrer Auflösung Grenzen sezen? Wird nicht auch dieser Staub etwa einer weitern Auflösung fähig seyn? Aber die Natur lässet uns nicht so weit. Dort — in ihren innersten Operationen verbirgt sie sich ihren Kindern; dort hat sie ihnen den Zugang in die Werkstätte ihrer Geheimnisse verschlossen.

Drittens. Da nun gleichwohl eine unendliche Theilbarkeit allem gesunden Begrif zuwider ist: so muß doch schlechterdings etwas das Erste seyn, wo die Natur ihre Verbindung anfänget; und eben so auch etwas das Lezte, wo ihre Auflösung sich endiget. Nenne man dies Erste und Lezte — den Urstof oder die Elemente der Körper, oder die ursprüngliche Einheiten, aus welchen Körper vermittelst weiterer Zusammensezung entstehen. Sind nun aber diese elementarische Einheiten darum in dem eigentlichsten, metaphysischen Verstande — einfach? oder sind sie an sich schon etwas materielles?

Viertens. Wenn es denn ganz unbegreiflich und widersprechend scheinet, daß Dinge durch die

bloße Zusammensezung ihre Natur verändern — aus dem, was seiner Natur nach unausgedehnt und immateriell, durch die Verbindung nun ein ausgedehntes und materielles werden könne; daß so ganz verschiedenartige Dinge, die zu irgend einer gegebenen Größe kein Verhältniß haben — in endlicher oder unendlicher Menge zusammengenommen, eine bestimmte Größe geben können; daß Dinge, die ihrer Natur nach einzeln weder eine Figur annehmen, noch einen Raum erfüllen können, als Aggregat, oder in Verbindung miteinander, nun gleichwohl eine Figur bekommen und einen bestimmten Raum erfüllen sollen; und daß endlich mehrere Dinge, die für sich absolut unsichtbar sind, miteinander verbunden, sichtbar werden sollen: — so muß denn doch wohl jener erste Körperstof auch an sich schon wirklich etwas materielles seyn.

Anmerkung. Was die Materie sei? fragt man: und was denn überhaupt materiell zu nennen sei? — Wir abstrahiren den Begrif von Materie von den uns bekannten Körpern. Aber wir kennen die Materie nur unter gewissen sinnlichen Eigenschaften. Was sind das für Eigenschaften? — Solidität (Dichtigkeit) und Ausdehnung geben den Begrif von Materie. Alles, was wir uns unter diesen Eigenschaften vorstellen,

das nennen wir nun materiell. Nun — materielle Einheit: das Feinste, das Kleinste, das Erste, was sich nur immer unter jenen Eigenschaften als etwas für sich und in seiner eigenen Existenz bestehendes gedenken lässet. Oder, ein materielles (zusammengeseztes) Ganzes: ein Zusammenbegrif, eine Vereinigung solcher Einheiten. Die Menge solcher Theile macht die Materie eines solchen Ganzen, d. i. eines Körpers aus. Lage und Ordnung, oder die Art der Verbindung unter ihnen gibt dem Körper seine bestimmte Form.

Fünftens. Inwiefern aber nun doch das, was zu jenen Grundtheilchen, welche den ersten Stof der Körper enthalten — nicht anders als beisammen sich denken lässet, und schlechterdings nothwendig — insoweit es die erste Anlage der Körper werden soll, beisammen bleiben muß; also eine Trennung oder Absonderung dabei absolut unmöglich ist: insofern lässet sich auch jenen materialischen Elementen (primitivis corpusculis) nicht weniger eine absolute Untheilbarkeit beilegen, als wenn sie in dem eigentlichsten, metaphysischen Verstande einfach wären.

Sechstens. Es wird daher auch nicht widersprechend seyn, wenn man es die erste einfache Grundmaterie der Körper nennen will: oder man

müßte zuerst beweisen, daß eine ausgedehnte Einheit aus wirklichen, d. i. solchen Theilen bestehe, die noch von einander gesondert, einzeln für sich bestehen können; daß aus Theilen bestehen und theilbar seyn durchaus einerlei wäre: oder daß eine Verbindung, ein nothwendiger Zusammenhang ganz untrennbarer Theile an sich etwas unmögliches. Theilbarkeit scheinet aber immer eine zufällige Zusammensezung vorauszusezen. Wenn hingegen Dinge schlechterdings nothwendig miteinander vereint, und insofern nun als eine unzertrennbare Einheit angesehen werden müssen: so muß auch diese Untheilbarkeit diesen materialischen Einheiten eben sowohl, als irgend einem andern einfachen Dinge zukommen.



Materialien des höhern Spekulirens.

Allgemeine Harmonie.

Wenn man auch die Leibnizische Monaden nicht für den Grundzeug der Natur ansehen wollte; so könnten doch die Säze, welche Leibniz zur Erläuterung und weitern Ausführung seiner Hypothese aufstellte, gewissermaßen dabei wohl bestehen. Säze — die aus den Tiefen der Philosophie herausgeführt und an sich so edel und so würdig sind, daß dem menschlichen Geist wenigstens ein vielhaltiger Stof zum Nachdenken in denselben dargeboten wird.

Was denn für Säze?

Erster Saz. Alle die Grundsubstanzen (nach Leibniz: Monaden) der Welt sind Vorstellungskräfte. Leibniz will damit nicht, wie einige seiner Gegner sich einbildeten, etwa alle Substanzen — auch Körper, zu denkenden Wesen machen. Vorstellungskräfte (vis repræsentativa: oder wie man es zu Vermeidung alles Anstoßes nennen könnte: vis conformativa) sind bei ihm solche Kräfte, die überhaupt gewisse Zustände, Beschaffenheiten und Verhältnisse

hältnisse in sich ausdrüken. Nun aber mit der wesentlichen Unterscheidung, der klar oder deutlich wahrnehmenden Kräfte (vires apperceptivæ) und derjenigen Kräfte, welche kein Bewußtseyn haben, von dem, was in ihnen abgebildet wird: so wenig als ein Wachs sich der Figur, die ihm eingedrükt wird, oder ein Papier der Züge und Buchstaben sich bewußt ist, die darauf abgebildet werden.

Zweiter Saz. Nach ihren mannichfaltigen Vorstellungen und Eindrüken ist unter allen diesen eine durchgängige Verknüpfung und allgemeine Harmonie. Gott hat nach den Gesezen der höchsten Weisheit den Plan der vollkommensten Ordnung und Regelmäsigkeit in der Schöpfung gezeichnet; alles auf Wahrheit und Uebereinstimmung gegründet. Die Kräfte der Natur wirken ineinander; theilen sich ihre Veränderungen und ihre Zustände mit; werden durch wechselseitigen Einfluß, als Glieder eines Ganzen, in stetigen Verhältnissen verknüpft. Theile hängen mit Theilen, und diese mit dem Ganzen zusammen. So bildet sich der nexus universalis. Aus denen unter sich korrespondirenden Theilen wird ein zusammenhängendes, geordnetes Ganzes. Die Natur ist eine untrennbare Kette von Dingen, wo eines an das andere grenzt und alles miteinander das Ganze zusammenhält.

Dritter Saz. Vermöge jener allgemeinen Harmonie ist jeder — auch der kleinste Theil der Welt, jede Monade, jede Seele für den unendlichen Verstand, der die allgemeine Verkettung der Dinge durchschauet, ein Spiegel des ganzen Weltgebäudes. In jedem Halm, in jedem Element siehet Gott das Universum — den ganzen Plan, den seine Weisheit in dem Weltall angeleget hat. Alles weiset aufs Ganze, weil alles harmonisch ist.

Vierter Saz. Die mit Bewußtseyn verbundene klare und deutliche Vorstellungen denkender, endlicher Wesen reichen zwar immer nur an einen Theil der Welt, der nach der jedesmaligen Lage der Dinge ihnen am nächsten ist: aber zusammengenommen, ihrem ganzen Inhalt nach, mit allen ihren Verwikelungen, mit allem, was dunkel (implicite) darein verwebt und damit zusammengeflochten ist — erstreken sie sich ins Unendliche.

Fünfter Saz. Das allgemeine Vergeltungsgesez ist eine nothwendige Folge der allgemeinen Harmonie. Alles ist auf Ordnung und Vollkommenheit gegründet; nach dem Verhältniß zu dem Gesez der Vollkommenheit des Ganzen werden die Folgen der freien Handlungen bestimmt. Aehnliche Folgen eines entgegengesezten Betra-

gens würden Verwirrung und Mißlaut in den Werken Gottes nach sich ziehen. Belohnungen und Strafen sind wesentlich an das Gesez der Ordnung und Schicklichkeit gebunden.

Sechster Saz. Der Ursprung jener Grundwesen (Monaden) und ihr Entstehen gleichet einer Art von Ausstrahlung aus dem Unendlichen. Schon in der scholastischen Philosophie verglich man die Schöpfung, das Werden der Dinge mit dem Licht in der Atmosphäre, das mit dem Auf- und Niedergang der Sonne erscheinet und verschwindet. So wurden die Wesen durch den Willen des Allmächtigen: und so würden sie auch, wenn er es wollte, verschwinden und vergehen. Leibniz nahm daher Gelegenheit, den Ausdruk von Blizen, Strahlen oder Fulguration zu gebrauchen. Aber vergessen darf man es nicht, daß es nur Gleichniß ist, und darum auch nicht zuweit sich ausdehnen lässet. Der französische Lobredner des Leibniz (Mr. Bailly) wollte es noch mehr verzieren und brachte Gewitterwolken und Elektricität mit hinein. „Leibniz, sagt er, lässet die Monaden durch eine Fulguration aus dem Schoos des Schöpfers entstehen, wie einen Bliz, der aus einer sich öfnenden Wolke hervorgehet, seine elektrische Theilchen über die ganze Erde verbreitet und alle Körper durchdringt.“ Der eben so wizreiche

als tiefphilosophirende **Kästner** macht hierbei die Anmerkung: „wenn wir uns den Schöpfer als eine Gewitterwolke vorstellen, so wären wir alle in Gefahr vom Donner erschlagen zu werden. So ungereimt schreklich hat sich **Leibniz** den Ursprung der Monaden nicht gedacht.“

Siebenter Saz. Alle Erzeugungen in der Natur sind nur Ausbildungen der in der Natur schon vorhandenen Wesen. Nichts ist neu in der Natur. Alles, was wird, das war schon da: erscheinet aber unter einer neuen Bildung und in einer andern Form. Die schon vorhandene Theile mischen sich unaufhörlich zu neuen Gestalten zusammen. Alle Kräfte der Natur streben durch eine succeßive stufenweise Evolution nach höherer Vollkommenheit.

Achter Saz. Auch im Tode wird die thierische Seele gleichsam nur zu einem neuen Wesen umgebohren. Der Tod ist nur eine thierische Verwandlung — Palingenesie. Die Seele wird von dem Körper getrennt, womit sie in dem vorigen Leben vereiniget war; dafür aber mit einem für ihre weitere Entwickelung, zur Fortführung in dem Grade der Deutlichkeit ihrer Vorstellungen schiklichern Schema, aufs neue verbunden und — wiedergebohren.



Elementarnotionen der Somatologie.

Auch wenn der metaphysische Somatolog, um nicht über die Grenzen seiner Wissenschaft zu schreiten, sichs zum Gesez machet, nur hin und wieder auf gewisse Gegenstände in der Körperlehre, die etwa für seine Untersuchung gehören — aufmerksam zu machen: so ist doch auch hierzu schon eine Reihe von Begriffen nöthig, die zu der Zeit, wo der metaphysische Unterricht gegeben wird, sich noch nicht voraus sezen lassen, und darum wohl ganz schiklich hier mit beigebracht werden können.

I. Die zusammengesezte Dinge in der Welt nennen wir Körper. Ein Zusammengeseztes in dem strengen und eigentlichsten Verstande, dessen Theile sich außereinander befinden und für sich bestehen können — und ein Körper ist einerlei.

II. Alle die Eigenschaften, die wir zusammengesezten Dingen beilegen, müssen daher auch Körpern zukommen.

III. Ein zusammengeseztes Ding ist ein aus trennbaren Theilen bestehendes Ding. Die Menge der Theile ist seine Größe: die bestimmte Lage und Ordnung

der koexistirenden Theile bestimmt seinen Raum und seine Ausdehnung: und die Schranken der Ausdehnung, die Figur.

> Figur ist für den Physiker ein wichtiger Begrif. Aus der Figur der Körper und ihrer Grundtheile erklärt der Naturlehrer schon mancherlei Phänomene; z. B. warum das Salz eine beissende Empfindung auf der Zunge macht und nicht so — der Zuker. Die Figur der Theile macht es, sagt er. Die Salztheilchen sind ekigt und stemmen sich allenthalben auf der Zunge; dahingegen die Theilchen des Zukers wegen ihrer runden Figur leicht über die Zunge hinüberglitschen.

IV. Ausdehnung überhaupt ist von dreierlei Art. Länge, Breite, Dicke (Höhe). Eine Reihe von Punkten zwischen zwei gegebenen macht eine Linie: Die Ausdehnung bei einer Linie, als solcher, heißet Länge. Eine Reihe von Linien zwischen zwei gegebenen macht eine Fläche: die Ausdehnung, die wir uns neben der Länge bei einer Fläche, als solcher, gedenken, heißt Breite. Eine Reihe von Flächen zwischen zwei gegebenen macht ein Solidum: die Ausdehnung neben der Länge und Breite bei einem Solidum, als solchem, ist seine Dicke oder Höhe.

V. Die Körper in der Welt, die wir kennen, bestehen aus einer gewissen Menge von Theilen, mit gewissen Schranken, in einer gewissen Ordnung und Lage. Also

müssen sie auch ihre bestimmte Grösse, Figur, Raum und dreifache Ausdehnung haben, in die Länge, Breite und Höhe.

VI. Das, wodurch wir einen Körper, seinem Innern nach, als möglich gedenken, ist sein Wesen. Die Art der Zusammensezung ist es, wodurch ein Körper möglich wird. Das Wesen der Körper ist also der Modus kompositionis. Hiezu gehöret sowohl die Beschaffenheit der Theile selbst, woraus ein Körper bestehet, als auch die bestimmte Art ihrer Verknüpfung.

VII. Und daraus müssen nun auch alle mögliche Veränderungen der Körper, das Aehnliche und Unähnliche, alle ihre Klassen, Arten und Geschlechter sich herleiten und bestimmen lassen. Von den allgemeinern Arten und Abtheilungen der Körper können folgende hier vorläufig bemerkt werden.

1) Feste und flüßige Körper. Schon längst sezte man den Unterscheidungscharakter des Flüßigen in der Leichtigkeit des Zusammenhangs seiner Theile. Wie leicht denn aber muß er seyn? — Hamberger führte zuerst den Grad der Leichtigkeit auf etwas bestimmtes zurük. Ein flüßiger Körper, sagt er — ist der, dessen Theile so leicht kohäriren, daß sie sich in der Größe einer Erbse schon losreißen: wie man an den Tropfen sehen kann, die man aus einem Arzneigläschen herunterfallen lässet.

2) Harte und weiche Körper. Ein harter (spröder) Körper ist der, so keine Veränderung seiner Figur, ohne Trennung seiner Theile, leidet, z. B. Glas. Weiche (biegsame) Körper sind es, welche eine andere Figur annehmen, ohne daß ihre Theile getrennt oder zerrissen werden: z. B. Wachs.

3) Elastische oder unelastische Körper. Elastisch — insofern sie, sobald die Aktion der fremden Kraft aufgehört hat, sich von selbst wieder in ihren vorigen Zustand zurüksezen, z. B. Fischbein.

4) Dichte oder lokere (poröse) Körper. Insofern nennet man einen Körper dicht, als seine Theile in einer so stetigen Reihe an einanderliegen, daß zwischen ihnen keine Höhlungen (interstitia) übrig bleiben, die nicht mit seiner wesentlichen oder eigenthümlichen Materie gefüllet wären. Loker oder porös heißt ein Körper, insofern, als eine solche Kontinuität unter seinen Theilen nicht statt findet. Insofern also, als es noch Zwischenräumchen unter ihnen gibt, worin die eigenthümliche Materie dieses Körpers nicht befindlich ist (vacuum disseminatum: zerstreuter Raum). Nach der Menge dieser Höhlungen oder Vakuitäten hat daher auch die Lokerheit mehrere Grade. Ein Schwamm ist mehr porös als Holz; Holz, in der Regel, mehr als Stein (den Bimsstein ausgenommen); Stein, mehr

als Gold. Aber ob es überall in der Natur einen völligdichten Körper gebe? — Man will das Gegentheil wohl auch a priori beweisen. Und insofern eine runde Figur bei den Grundtheilen eines Körpers angenommen wird, ist es auch unmöglich, einen solchen Körper ohne alle Interstitia oder Zwischenräume zu gedenken. Seze man z. B. die Theile eines solchen Körpers in einer solchen Lage [ooo ooo ooo / ooo oo o]. Freilich siehet man nun wohl, daß alsdann kleine Höhlungen bleiben müssen; aber wenn die Grundtheile eine andere Figur hätten? Wenn sie in Quadraten z. B. so unmittelbar aneinander lägen [Quadrat-Figur]. Aus dem Saz des Nichtzuunterscheidenden lässet sich doch wahrhaftig die Unmöglichkeit einer solchen Lage nicht darthun. Denn darum wären diese Elemente noch nicht völlig indiscernibel, weil sie einerlei Figur und Lage hätten. Indessen können Erfahrungsgründe es beweisen, daß in der Natur kein völlig dichter Körper vorhanden sei. Auch das dichteste Metall hat dennoch Poros. Kein Körper würde überall pellucid seyn können, wenn er nicht poros wäre. Das Licht muß ja doch durch diese kleine Oefnungen fallen, so lange eine Substanz die andere nicht durchdringen kann. „Aber ich kann ja

doch nicht durch ein Holz, einen Apfel oder so etwas sehen." Das freilich nicht. Aber hiervon ist der Grund, weil in den verschiedenen übereinanderliegenden Schichten die Pori nun nicht genau aufeinander treffen. Zerschneide man diesen Körper in ganz dünne Scheiben, so wird man auch durchsehen können.

5) Organische und nichtorganische Körper. Organisch wird ein Körper genennt, dessen Theile nach ihrem innern Bau zu verschiedenen Absichten und besondern Funktionen bestimmt sind, wie z. B. der thierische Körper. Insofern aber dergleichen Absichten sich nicht wahrnehmen lassen, ist es ein nichtorganischer Körper.

6) Sulphurische oder salinische Körper. Ein Körper bestehet aus trennbaren Theilen. Aber die Resolution wird bald durch Feuer, bald durch Wasser bewirkt. Jene nennet man sulphurische, und diese salinische Körper.

7) Elementarkörper oder gemischte Körper. Jene bestehen zunächst in den elementarischen Einheiten: diese aber sind schon aus mehreren zusammengesezten Dingen durch Mischung entstanden.

VIII. Das innere Principium aller Veränderungen oder der Wirksamkeit, ist die Natur eines Dings. Dauer der Natur oder der Wirksamkeit ist Leben. Nachlaß, Aufhören der Natur ist Tod. Natürlich

heisset, was in der Natur eines Dinges gegründet. Alle Veränderungen im Körper müssen aus der Art der Zusammensezung sich erklären lassen. **Der Modus Kompositionis** ist also die **Natur der Körper.**

IX. Die Welt mit ihren Veränderungen ist auf Wahrheit und Regelmäsigkeit gegründet. Auch die körperliche Veränderungen können daher nicht ohne Regel seyn. Alle Veränderung der Körper kann nur in Größe, Figur und Ausdehnung bestehen: muß also durch Bewegung — Versezung, Ab- und Zunahme ihrer Theile geschehen. Die leges oder regulae motus sind daher diejenige Geseze, welche alle Veränderungen bei Körpern bestimmen.

X. Zwei Substanzen, also auch zwei Körper, berühren einander, indem die eine der andern unmittelbar gegenwärtig ist. Sie kohäriren, indem sie einander so berühren, daß eine gewisse Gewalt, mehr Kraft erfordert wird, sie zu trennen, als man sonst braucht, einen solchen Körper zu bewegen. Welche nun von diesen kohärirenden Substanzen eine stärkere Tendenz hin nach der Berührungsgegend (plaga contactus) äussert, von der sagt man: sie adhärirt. Attraktion ist die Wirkung der andern Substanz, wodurch sie diese zu einem größern Bestreben nach der Gegend der Berührung bestimmt.

Anmerkungen. 1) Attraktion und Adhäsion sind also nur eigentlich zwei verschiedene Respektus. Adhäsion wird es genennet von Seiten der

bestimmten, und Attraktion von Seiten der bestimmenden Kraft. Unter der Attraktion denkt man sich sonst auch bisweilen eine actionem in distans, und dann ist die ganze Attraktion eine Chimäre. Der Magnet ziehet Eisen an: wie aber? Nicht durch eine solche actionem in distans, sondern indem die magnetische Flüßigkeit in unmerklich feinen Theilchen evaporirt und nun unmittelbar dem Eisen sich mittheilet.

2) Aber der Grund von der Kohäsion der Körper? welcher soll es nun seyn? — In dem Körper und in seiner innern Kraft muß er liegen, oder außer ihm. Ein äußerer Grund — wenigstens die Luft und der Druk der Luft, kann es allein nicht seyn; weil es durch Versuche erwiesen ist, daß Körper auch unter der Pumpe in der Kohäsion sich erhalten können. Also in den innern Kräften der Körper muß er enthalten seyn. Das Gesez der Kohäsion, das Hamberger erfand, sezet noch einige Erklärungen voraus.

XI. Die Menge der materiellen Theile, oder konstituirenden Einheiten eines Körpers, macht seine Masse aus. Der Raum, den er erfüllet, ist sein Volumen. Jene Masse wird aus dem Gewicht (pondus) der inneren Schwere bestimmt. Denn jemehr oder weniger Masse hinzugesezt wird, destomehr wäget der Körper. Aus beiden zusammen, dem Gewicht und Volumen, bestimmt man die specifische (relative)

Schwere. Specifischleichter ist ein Körper der (seinen kleinsten Theilen nach,) unter dem nemlichen Volumen, weniger Gewicht hat als der andere. Und dieser andere, der unter dem nemlichen Volumen an Gewicht mehr hält als jener, ist specifisch schwerer.

Anmerkungen. 1) Nach den Massen lassen sich die Kräfte der Körper berechnen. Aber wie weit? — Von zwei homogenen Körpern hat der mehr Kraft, der mehr Masse hat als der andere. Aber wenn es Körper sind von verschiedener Art, deren Kräfte schon nach ihrer innern Beschaffenheit verschieden sind, z. B. Feuer, Wasser, Erde rc.: so können wohl auch ihre Massen gleich, und ihre Kraft dennoch sehr verschieden seyn.

2) In der specifischen Schwere sezt Hamberger den Grund der Kohäsion und gründet darauf folgendes Gesez: Der specifisch leichtere Körper adhärirt jedesmal dem specifisch schwerern, insofern die Berührung durch ein anderes Hinderniß nicht aufgehalten wird. Aber das ist nun eben gar oft der Fall. Und darum ist die Kohäsion unter festen Körpern so gering und oft unmerklich; weil die Eminenzen — Unebenheiten, Rauhigkeiten auf der Oberfläche eine Hinderniß sind, daß die Berührung nicht in so viel Punkte geschehen kann, als zu einer merklich starken Kohäsion erforderlich ist. Ueberhaupt

muß noch auf andere Umstände gesehen werden, wenn die Einwürfe und Zweifel gegen jenes Kohäsionsgesez gehoben werden sollen.

XII. Die Bewegung (motus progressivus), wobei ein Körper sich selbst aus seiner Stelle beweget, in Unterscheidung von der innern Bewegung seiner Theile (motus intestinus), oder einer veränderten Koexistenz, die er etwa nur durch Bewegung anderer, mit ihm vorhandener Dinge erhält (motus relativus), ist also die Veränderung seines wirklichen Orts. Die Direktion gibt der Bewegung eine Bestimmung nach irgend einer gewissen Gegend. Aus dem Verhältniß der Zeit und des Raums, den ein Körper durchläuft, bestimmt man die Celerität. Und der Impetus ist das Produkt aus beiden, der Masse und der Geschwindigkeit.

Ganz anders wirken die Kräfte, wenn sie in Ruhe (todte Kraft), und anders wenn sie in Bewegung sind (lebende Kraft). Mit einem Stein, dessen Druk ich kaum empfinde, indem er auf meiner Hand ruhig liegt, kann ich einem andern vielleicht ein Loch in den Kopf werfen. Der Grund dieser Wirkung muß also in der Bewegung liegen. Nicht aber in der bestimmten Direktion: denn die Wirkung würde nach allen Direktionen die nemliche seyn; sondern in der Celerität. Aus der Masse und Celerität zusammen müssen also jene Wirkungen bestimmt werden.

XIII. Gravität — die äußere Schwere der Körper ist der Druk gegen ihre Basin, oder gegen das Centrum der Erde. Ist aber dies Bestreben der Körper unterwärts, die Tendenz gegen ihre Basin, eine wesentliche Bestimmung? oder hänget sie von irgend einer äußern fremden Ursach ab? —

Anmerkungen. 1) Führe man den Beweis, worauf insgemein der Saz gegründet wird, daß diese bestimmte Direktion nach einer gewissen Gegend dem Körper nicht wesentlich sei, in seine Principien zurük. „Die Theile eines Körpers — sagt man, resistiren nach allen Gegenden gleich." Aber das heißt doch nur so viel: sie haben nach allen Gegenden die nemliche Undurchdringlichkeit; oder sie lassen von keiner Gegend etwas anderes in den Ort eindringen, den sie inne haben. Folget daraus schon, daß die völlige Kraft des Körpers, nach allen Gegenden hin, in einem gänzlichen Gleichgewicht sich befinden müsse; und daß darum der Körper nicht für sich nach irgend einer bestimmten Gegend eine innere Bestimmung sich zu bewegen haben könne; sondern nun immer erst durch eine von außen erst hinzukommende Bestimmung jenes Aequilibrium aufgehoben werden müsse? Die Resistenz nach mehreren Gegenden hebt doch die Bewegung nach einer bestimmten Gegend nicht auf. Z. B. ein Körper A stößet auf B, B

widerstehet insoweit, daß A nun nicht durch B durchlaufen kann. Aber ohngeachtet dieses Widerstandes kann B sich dennoch zugleich nach einer andern Gegend fortbewegen. Auch unter der Bewegung behält der Körper seine Impenetrabilität nach allen Gegenden, d. h. den Ort, den er in jedem Moment dieser fortgesezten Bewegung inne hat, beschüzt er auch, so daß von keiner Seite etwas anderes eindringen kann. Muß er aber darum ruhen? Muß er darum immer einen und den nemlichen Ort behalten? Was hindert es nun, nachfolgende Säze mit einander zu verbinden?

Jeder Körper, (wenigstens wie wir sie auf unserer Unterwelt aus Erfahrung kennen) vermöge seines Wesens, äußert gleichen Widerstand nach allen Gegenden: insofern nemlich gleich, daß von der einen so wenig, als von einer andern Seite etwas in seinen wirklichen, d. i. in denjenigen Ort, den er in jedem Moment inne hat — mag es dieser oder ein anderer seyn — eindringen kann.

Und

Jeder Körper hat vermöge seiner bewegenden Kraft eine innere natürliche Bestimmung und Direktion gegen seine Basin: der zu folge er sich unter sich bewegt, wofern nicht durch eine äußere Kraft (Unterstüzung) jenes Bestreben aufgehalten wird.

So

So könnte man vielleicht alle jene Schwierigkeiten umgehen, worein man sich verwikelt, wenn man die Ursachen der Gravität anders woher, als aus der innern und wesentlichen Bestimmung des Körpers, erklären soll. Nun würde man sagen: die Gravität ist dem Körper, oder seinen materiellen Theilen, eben so wesentlich als die Impenetrabilität. Impenetrabilität ist nicht die ganze Kraft des Körpers. Sie ist nur eine Aeußerung dieser Kraft. Und Gravität eine andere eben so natürliche Aeußerung. Jene — durch Widerstand: diese — durch Bewegung. Jene — nach allen Gegenden: diese — bestimmt gegen seine Basin. Also! das Aequilibrium seiner Impenetrabilität ist darum noch nicht ein völliges Aequilibrium seiner ganzen Kraft, d. h. aus dem, weil der Körper nach allen Gegenden insoweit gleichen Widerstand thut, daß von keiner Seite etwas anderes in seinen wirklichen Ort eindringen kann: darf noch nicht geschlossen werden, daß seine Kraft durchaus ruhen müsse. In der That ist doch aber die Meinung, daß die Gravität der Körper nicht von einer innern Bestimmung ihrer Kraft abhängen könne, nur auf die Supposition gegründet, daß diese bestimmte Richtung, oder der Druk gegen seine Basin, mit dem gleichen Widerstand nach allen Gegenden unverträglich sei, als wenn es widersprechend wäre, daß ein

Körper den Ort, den er nun jedesmal einnimmt — so lang er sich darin wirklich befindet, nach allen Seiten beschüze; und dennoch zugleich ein Bestreben äußere, seinen Ort zu verändern; oder als wenn der Körper nicht auch während der Bewegung die gleiche Impenetrabilität nach allen Gegenden behalten könne.

2) Die Acceleration, mit der sich ein Körper bewegt, je weiter er gegen das Centrum kommt, kann als ein hinzukommendes, von der Gravität selbst aber unterschiedenes Phänomen betrachtet werden. Luft, oder ein anderes feineres ätherisches Wesen, mag denn etwa die Ursach dieser accelerirten Bewegung seyn. Dies beweiset aber nicht, daß die Bewegung selbst oder der Druk des Körpers gegen seine Basin, seine Gravität, überhaupt, von einem solchen fremden Wesen abhänge.

3) Sollte man nun wohl nicht zweierlei Bewegung der Körper unterscheiden — ursprüngliche und mitgetheilte Bewegung, d. h. die Bewegung, vermöge seiner natürlichen und innern Bestimmung gegen seine Basin: und die Bewegung, die er von irgend einer äußern Ursach nach irgend einer andern Gegend bekommt, als wohin seine natürliche Richtung ihn bestimmt.

4) Hiernach möchte dann auch der Saz genauer zu bestimmen seyn:

> Daß ein Körper, wenn er einmal in Bewegung ist, ohne Zwischenkunft einer andern Kraft, die ihn aufhält oder anders bestimmt, beständig in Bewegung bleiben müsse.

Ist es die eigene, natürliche Bewegung, wozu der Körper von innen bestimmt, d. i. die Bewegung gegen seine Basin: so kann diese Bewegung nicht anders, als durch eine fremde Ursach sistirt oder aufgehalten werden. Niemand wird es läugnen, daß ein Stein, der vermöge seiner eigenen Schwere herunterfället, 100000 Klafter tief und bis in den untersten Abgrund immer fortfallen werde, wenn ihn nichts hält oder stüzt. Ist es aber nur mitgetheilte Bewegung, d. i. nur die stärkere Aktion einer andern Kraft hat den Körper nach einer andern Gegend, als wohin seine Schwere gerichtet ist, zur Bewegung bestimmt: so wird auch die Bewegung, als der Effekt von dem Ueberschuß der Kraft, mit der ein fremdes Wesen ihn bestimmet, dieser Aktion nun gleich seyn. Und nachdem der Körper so viel gewirkt, d. h. für so viel sich beweget hat, als die Aktion jener anstoßenden oder mittheilenden Kraft beträgt:

muß der Körper von selbst wieder in Ruhe kommen; weil kein Grund mehr zur Bewegung vorhanden. Z. B. eine Kugel bewegt sich freilich auf einem Plano vor sich hin, wenn sie angestoßen wird: aber sie stehet von selbst wieder still, so bald sie für den empfangenen Stoß und dessen bestimmte Quantität genug gewirket.

Jener andere Saz:

> Daß ein Körper, der einmal in Ruhe ist, auch darin bleiben müsse, so lange keine fremde Kraft ihn zur Bewegung bestimmt;

Ist darum sehr begreiflich, weil ein Körper nicht anders in Ruhe ist, als insofern ihn etwas hält oder stüzt, und eben dadurch sein einzig natürlicher Bewegungstrieb gegen seine Basin in seiner Thätigkeit verhindert wird. Nach allen andern Gegenden äußert der Körper für sich blos Widerstand und keine Bewegung. So lange also nun keine fremde Kraft die Unterstüzung nimmt, also das Hindernis seiner eigenen Bewegung hinwegräumt; oder eine Bewegung anders wohin ihm mittheilet, so lange muß er freilich wohl beständig in Ruhe verbleiben.

5) „So hätte der Körper aber eine selbstbewegende Kraft in sich. Selbstbewegend — insofern als es keine fremde Kraft bedarf, dem Körper erst die Richtung zu geben, wohin er vermöge seiner Gravität inklinirt. Aber darum nicht selbstbewegend, in dem besondern Verstande, als ob der Körper nach eigenem Belieben sich diese Bestimmung geben oder aufhalten könnte. — So wenig nun eine selbstbewegende als eine selbstruhende Kraft. Der Körper bestimmt sich eigentlich nicht selbst, weder zur Bewegung, noch zur Ruhe. Er ist vermöge seines Wesen zu dem einen oder dem andern bestimmt. Bestimmt — in dieser geraden, einförmigen, nothwendigen Richtung gegen seine Basin sich zu bewegen; wenn keine Hindernis ihn aufhält. Bestimmt — unter einer solchen Hindernis zu ruhen, bis eine andere Kraft ihn anders bestimmt. Der Körper kann nicht nach klaren Vorstellungen ruhen oder sich bewegen, wie er will. Aus welchem Begrif oder Erfahrung wollte man das Gegentheil behaupten?

XIV. Die Erfahrung lehret, daß die Körper in der Welt unter gewissen Umständen in Ruhe verbleiben; und unter gewissen Umständen sich bewegen. Beides erfordert Kraft. Insofern ein Körper sich durch seine

Kraft in Ruhe erhält, oder widerstehet, wird es träge: insofern sie aber der Grund der Bewegung ist, wird es bewegende Kraft genennet.

> Nur verschiedene Aeußerungen sind es der nemlichen Körperkraft. Jene — in Bewegung: diese — in Widerstand. Mit der nemlichen Kraft, womit der Körper widerstehet, indem ich ihn auf der Hand ruhen lasse: fällt er auch, sobald ich die Hand unter ihm wegziehe.

XV. Ein ausgedehntes Ding, blos nach seiner trägen Kraft genommen, heisset Materie: nach seiner bewegenden Kraft aber, im physischen Verstande, ein Körper. Weil aber jene träge Kraft nur auf Veränderungen sich beziehet, wovon der Grund in andern Dingen enthalten, denen sie widerstehet: so muß Materie als Materie, blos leidend seyn. Auch die bewegende oder thätige Kraft des Körpers ist es nur in einem unvollkommenen Verstande.

XVI. Man leget den Körpern auch Centralkräfte bei. Was sind sie denn? Centripetalkraft — die Bestimmung gegen das Centrum hin sich zu bewegen. Centrifugalkraft — die Potenz, von dem Centro sich abzubewegen.

> Potenzen könnte man es schiklicher nennen als Kräfte. Wie aber? — Sind denn diese entgegengesezte Richtungen, dem Mittelpunkt sich

zu nähern und von demselben sich zu entfernen — eine dem Körper so natürlich wie die andere? — dies wäre ja Widerspruch. Nur die Centripetaldirektion ist die eigene und natürliche Bestimmung des Körpers. Die Centrifugalrichtung hingegen ist eine gezwungene, geborgte, nur von der Uebermacht einer fremden Kraft angenommene Bestimmung. Selbst das Experiment, womit man die vim centrifugam erläutert, bestätiget dieses. Wenn ich ein Glas, halb mit Wasser gefült, stark herumschwenke und dann niederseze, so schwemmen sich freilich die flüßigen Theile noch eine Zeitlang an den Wänden des Glases hinan, und also von dem Centro ab; weil sie den Effekt der fremden Aktion nicht mit einmal überwältigen können; aber in jedem Moment verliert sich immer etwas von dieser gezwungenen Bewegung und die Theile nähern sich, ihrem natürlichen Triebe zufolge, allmählich wieder dem Mittelpunkt.

XVII. Eine **Maschine**, in der allgemeinern Bedeutung, ist ein Zusammengeseztes, insofern es nach gewissen Gesezen zu einer gewissen Art von Bewegung sich bestimmen lässet. Die Art, wie eine Maschine zusammengesezt ist, heißt ihr **Mechanismus**. Etwas mechanisch erklären heisset soviel, als den Grund

davon aus dem Mechanismus herleiten. Die Gründe, worauf solche Erklärungen gebaut, werden principia mechanica genennet: Grösse, Lage, Figur und Ausdehnung — Die Körper in der Welt sind zusammengesezt und lassen sich nach bestimmten Gesezen zu bestimmten Bewegungen determiniren. Insofern also ist jeder Körper eine Maschine. Und die Verknüpfung der Körper untereinander ist der Nexus mechanikus.

Geisterlehre

oder

Pnevmatologie.

Eſt illud quidem vel maximum: *animo ipſo animum videre.*



Plan.

Der Pnevmatolog suchet den allgemeinen Begrif von Geist in seiner ersten Quelle, dem Selbstgefühl auf — legt ihn bei weitern Untersuchungen zum Grunde — und führet ihn endlich zu dem allervollkommensten, dem höchsten der Geister hinauf.

Also

I. Ursprung des allgemeinen Begrifs von einem Geist, in der ausgedehntern Bedeutung, d. i. einer denkenden Substanz überhaupt. Grundcharakter: denken und wollen (begehren und verabscheuen).

II. Hauptsumme pnevmatologischer Untersuchungen.

1) Immaterialität der denkenden Substanzen: in besonderer Anwendung auf das denkende Principium im Menschen, oder die menschliche Seele.

2) Wille: Thelematologie (übriger Theil der Seelenlehre). Verschiedene Aeußerungen des Willens: Regungen; Begierden, Affekten. Dabei vorauszusezende Grundbestimmungen (Grundtriebe), insonderheit Selbstliebe.

3) Glükseligkeit. Die Fähigkeit hierzu — lezte Absicht und eigentliches Leben: Folgen der klaren Vorstellungen.

4) Freiheit — nach dem genauern und metaphysischen Begrif, in Beziehung auf die Grundursachen, welche den Willen und die davon abhängende Thätigkeiten bestimmen. Entgegengeseztes System der Nothwendigkeit (Fatalismus).

5) Unterscheide denkender Substanzen: theils nach dem Maas, Umfang und Grad der Erkenntnißfähigkeit; theils nach der verschiedenen Thätigkeit der Willenskraft. Dann auch noch in besonderer Rüksicht des damit vergesellschafteten Körpers.

6) Seelenharmonie mit dem Körper — und zu deren Aufklärung angewandte Hypothesen. — von dem physischen Einfluß, den Gelegenheitsursachen oder der Assistenz; und der vorherbestimmten Harmonie.

7) Entstehung, Fortpflanzung und Untergang denkender Substanzen. Meinungen der Traducianer und Creatianer (Seelenschöpfung: Seelenübergang. Augenblikliche Schöpfung: Präexistenz). — Seelentod; Seelenschlaf; Seelenwanderung. Palingenesie.

8) Thierseelen. —

III. Fortgang zu der vollkommensten Substanz (wissenschaftlicher Theil der natürlichen Gotteslehre). Wichtigste Momente: die vollkommenste Substanz muß unendlich — schlechterdings nothwendig; unveränderlich, ewig und unsterblich seyn — muß von sich selbst und völlig unabhängig seyn — muß der vollkommenste Geist und das allerseligste Wesen seyn: allmächtig, gütig, weise, gerecht und heilig, einfach, allgegenwärtig, einig.



Genesis des allgemeinen Begrifs von einem Geist.

I. Gedanken — Gedankenfähigkeit ist der erste und wesentliche Grundcharakter eines Geistes. Unter einem Geist verstehet man sonst ein reflektirendes, vernünftigdenkendes Wesen: unter einer denkenden Substanz überhaupt aber jedes Wesen, das klarer Vorstellungen oder eines Bewußtseyns fähig ist. Wenn beide Begriffe von einer denkenden Substanz und einem Geist für eins gelten sollen; so muß daher der eine verenget oder der andere erweitert werden. Und welches von beiden findet hier statt? Das lezte. Eine denkende Substanz oder ein Geist heißet hier nun so viel als überhaupt ein Wesen, dem die klare Vorstellungskraft, Bewußtseyn und Empfindung zukommt.

Zuerst von dem Ursprung dieses Begrifs! Woher denn der allgemeine Begrif vom Geist? — Sehe man! wie der Begrif von Geist — geistigem Wesen und geistiger Kraft, zuerst vom Menschen ausgeführt; durch Analogie — von Mensch zu Mensch, vom Menschen zum Thier übergetragen; und in der Folge, vermittelst weiterer Abstraktion, höher hinauf — auch über den Menschen, bis zu dem Urgeist und Vater der

Geister, fortgebildet wird. Reflexion, innere Wahrnehmung der in uns vorgehenden Veränderungen — das Selbstgefühl, ist die lezte Quelle aller pnevmatologischen Begriffe. Apperception seiner Selbst ist der erste, unmittelbarste und wesentlichste Akt eines denkenden Wesens. Zunächst, anschauend und unmittelbar, kennen wir keinen Geist als den unsern. Alles, was wir von Geistern wissen oder sagen können, muß auf diese unmittelbare Wahrnehmung gegründet seyn. Das, was unmittelbar die Erfahrung uns lehrt, sind die Operationen, die wir in uns selbst empfinden. Ich bin mir selbst mit einer unwiderstehlichen Gewißheit der in mir vorgehenden Wirkungen des Wahrnehmens, Erinnerns, Vergleichens, Vorhersehens, Begreifens, Urtheilens, Schliesens ꝛc. bewußt. Alle diese Wirkungen zusammen nennet man — denken. Eine Kraft muß doch in mir seyn, die für alle diese Wirkungen gerecht, die sie hervorbringt. Und eben diese Kraft ist es, die ich für ein geistiges Wesen halte.

Noch wäre aber dieser Begrif nur individuell. Nur den Geist, der mich selbst belebt und das Principium meiner geistigen Verrichtungen ist — kenne ich. Aber wie wird dieser Begrif allgemein? — Durch Analogie, Abstraktion und Fortführung wird er es. Wir bemerken vorerst auch bei andern Menschen so ganz ähnliche Aeußerungen und Operationen. Andere Menschen begreifen, urtheilen, schließen und handeln — wie ich auch. Von ähnlichen Wirkungen muß ich auf ähnliche

Kräfte schließen. Die Kraft, welche bei mir diese Wirkungen hervorbringt, muß nun auch auf die nemliche Weise bei andern Wesen seyn, bei denen auch die nemliche Wirkungen sich finden. Schon führe ich nun den Begrif von einer geistigen Substanz aus meiner Individuation zu einer Allgemeinheit hinauf.

Die Analogie führet noch weiter. Wir finden nun auch bei Thieren gewisse Aeußerungen und Wirkungen, welche mit denen, die wir in uns selbst oder bei andern Menschen gewahrnehmen, eine sehr merkliche Aehnlichkeit haben. Und wie wir diese nur aus klaren Vorstellungen uns erklären können: so müssen wir auch, einem analogischen Schluß zufolge, den Thieren eine ähnliche Kraft — vorstellende und empfindeude Kraft, beilegen. Auf diese Weise wird jener Begrif noch allgemeiner.

Dieser Allgemeinheit nach, bleibt aber in dem Begrif einer denkenden, geistigen Substanz noch unbestimmt, bis zu welchem Grad die Perceptionsfähigkeit hinauf oder hinunterreichen könne. Die Denkfähigkeit muß nun nicht bei jedem solchen Wesen genau auf die nemliche Weise bestimmt seyn, wie sie es bei mir oder irgend einem andern Menschen ist. Sie leidet an sich eine Ab- und Zunahme. Sie kann erhöhet oder heruntergesezt werden. Der Engel denkt höher als der Mensch: der Mensch denkt höher als ein Thier. Und die Vorstellungskraft der Thiere mag wohl auch

dem

dem Grad nach sehr verschieden seyn. Aber wo endiget sich dann die Perceptionsfähigkeit? Welches ist das Lezte, das Unterste aller denkenden Wesen? — Das Aeußerste, wo die denkende und undenkende Natur aneinandergrenzt? Wo verlieret sich endlich der lezte Abschein des Bewußtseyns? — Wo höret das Denken gänzlich auf? — Ueberall die äußerste Glieder in der unermeßlichen Kette der Dinge kennen wir nicht. Das Auge unsers Verstandes reichet nur auf eine gewisse Weite; in die äußerste Entfernungen aber vermag es nicht vorzudringen.

In Anwendung auf die denkende Seele fragt man nun: wenn Gedanken der erste Charakter eines Geistes sind: muß darum die Seele immer denken? Man höre, was Locke darauf sagt.

„Denken, sagt er, ist doch wohl das etwa für die Seele, was Bewegung für den Körper ist. Unaufhörlich denken mag wohl der Vorzug des Unendlichen seyn, der nicht schläfet, noch schlummert. Aber kommet er wohl auch einem endlichen Wesen zu? — Die Erfahrung lehrt uns, daß wir denken: aber lehrt sie uns auch, daß wir immer und unaufhörlich denken? Und doch muß die Erfahrung hier entscheiden, weil es Faktum ist — und überall wohl kein so ganz durch sich selbst evidenter Saz. Die Frage ist z. B. ob ich die vorige ganze Nacht gedacht?

Freilich, wenn man einmal voraussezt: die Seele muß beständig denken; dann folget ganz richtig, daß sie auch die vorige ganze Nacht gedacht. Aber so kann ich auch beweisen, daß meine Uhr die ganze vorige Nacht gedacht, wenn ich es nur erst zur Hypothese mache: eine Uhr muß immer denken, so lange der Pendel sich bewegt. Wir müssen unsere Hypothesen ja! auf Fakta gründen; nicht aber aus der Hypothese auf Fakta schließen. Nun müßte ich freilich die ganze Nacht gedacht haben, wenn ich auch schon nichts davon wüßte; weil der andere nun einmal es zur Hypothese gemacht, daß die Seele immer und unaufhörlich denken muß. Gewiß ist es: wenn wir wachen, so denken wir auch. Aber ob ein tiefer Schlaf nicht Schlaf für die Seele sowohl, als für den Körper sei? — dies verdienet doch wohl die Untersuchung eines Wachenden. Denken — und doch so ganz kein Bewußtseyn des Denkens haben: möchte überall was unbegreifliches scheinen. Der Mensch, im tiefen Schlaf, ohne Träume, weiß gewiß von Vergnügen oder Schmerz, von Elend oder Glükseligkeit so wenig, als das Lager, auf dem er ruhet. „Vielleicht empfindet die Seele dieses alles für sich, ohne die Gemeinschaft des Körpers?“ — Nun wäre aber der schlafende Sokrates nicht mehr der nemliche mit dem wachenden Sokrates: die Seele des schlafenden

Sokrates, und der wachende, aus beiden zusammen — Seele und Körper bestehende Sokrates, wären ja nun zwei verschiedene Personen. Denn der wachende Sokrates weiß ja nun doch nicht, was in der Seele des schlafenden Sokrates vorgegangen — wie vergnügt diese oder wie bekümmert sie war. Das Bewußtseyn aber unserer Handlungen und Empfindungen, unserer Schmerzen und Vergnügungen macht ja doch unläugbar den Charakter der persönlichen Identität. Vorausgesezt — daß die Seele eines schlafenden Menschen für sich abwärts fortwirke und fortdenke, ohne daß der wachende Mensch etwas davon wüßte; wäre es wohl auch nicht unmöglich, daß die Seele des schlafenden. Kastors den Körper des schlafenden Pollux beziehen könne. Kastor würde nun eben so wenig wissen, was seine eigene Seele im Pollux gedacht und empfunden, als er weiß, was die Seele des Herkules im Herkules denkt und empfindet. Ein Mensch, der nach einem vierstündigen tiefen Schlaf, ohne geträumt zu haben, erwachet, wird sich wohl nicht überreden lassen, daß seine Seele so lange in Betrachtungen beschäftiget gewesen, da er doch beim Erwachen, mitten in der Meditation, sich so ganz nichts bewußt. „Etwa fehlet uns nur das Erinnern? —“ Aber es ist doch schwer sich vorzustellen, daß der Mensch in dem Augenblik

des Erwachens es gleich so ganz vergessen sollte, womit er den vorhergehenden Augenblik sich beschäftiget. So müßte man annehmen, daß die meiste Menschen doch täglich gewiß einige Stunden hindurch in Gedanken beschäftiget wären, wovon keiner, wenn man ihn mitten im Denken darum fragte — nun sagen könnte, was er gedacht; denn es gibt doch wohl Leute, die einen Theil der Nacht im tiefen Schlaf und ohne Träume hinbringen. Denken — und nicht auf einen einzigen Augenblik das behalten, was er gedacht, wäre ja ein ganz unnüzes Denken. Die Seele wäre alsdenn blos ein Spiegel, in dem die vorgehaltene oder vorübergehende Gegenstände auch nicht die geringste Spuhr ihres Daseyns zurüklassen. Die Seele, sagt man, denkt im Schlaf ohne Vermittelung des Körpers, ohne Beistand der Organen, darum bleiben auch keine Impressionen und materielle Bilder von dem, was sie gedacht, im Körper zurük — und darum fehlt auch das Erinnern. Aber wenn doch die Seele ohne Mittel des Körpers gewisse Ideen fassen kann: warum nicht auch behalten? Was hilft alles Denken, wenn die Seele nicht auch das, was sie gedacht, aus dem Schaz des Gedächtnisses wieder hervorrufen, anwenden und benuzen kann? Der weiseste Urheber der Dinge kann wohl ein so herrliches Vermögen, als das Denkvermögen

ist, wodurch der Mensch der erhabensten göttlichen Natur am nächsten kommt, nicht so verschwendet — so vergeblich in die Seele gelegt haben, daß der Mensch ohngefehr den vierten Theil seines Lebens hindenken und weder sich selbst, noch der menschlichen Gesellschaft im mindesten damit etwas nuzen sollte. Daß der Körper der denkenden Seele helfen müsse, lehren uns ja wohl selbst unsere Träume. Wie verworren! wie unzusammenhängend! wie wenig vernünftig! Warum halten wir uns denn nicht an unsere Soliloquien und geträumte Meditationen? Verworfene, verkehrte Stellung dessen, was wir im Wachen gedacht, macht eigentlich den Traum. Welches sind dann jene reine, ächte, geistige Begriffe? wenn doch die Seele dergleichen ohne Zwischenkunft des Körpers haben soll. Welche waren es in der Seele eines Kindes, ehe ihr in der körperlichen Vereinigung, durch den Weg der Empfindung und der Reflexion, die Begriffe zugeführt wurden? — Es ist doch sonderbar zu behaupten, daß die Seele unaufhörlich denke, ohne jemals sagen zu können, woher man es wisse: ohne Bewußtseyn, ohne eigenes Wahrnehmen kann man es nun doch nicht wissen. „Aber es ist doch möglich?" — Sei es! Aber wahrscheinlicher ist es doch, daß die Seele zuweilen auch nicht denke; als daß sie mit langen

anhaltenden Denken in den nächstfolgenden Augenbliken es doch nicht wissen soll, daß sie gedacht. Die Seele soll denken: und der Mensch soll doch nichts davon wissen: wie ungereimt! Der Mensch soll immer denken, ohne es immer zu wissen. Das heißt: ein Körper ist ausgedehnt und hat keine Theile. Eben so dürfte ich sagen: der Mensch hungert wohl immer, aber er weiß es nicht immer. Wer kann es denn sonst wissen, als er selbst? Wenn ich einen, der eben aus einem tiefen Schlaf, ohne einiges Bewußtseyn gehabter Gedanken, erwacht, überreden will — daß er gedacht; so könnte ich ihn eben sowohl, und noch eher überreden — daß er nicht geschlafen. Freilich gehet das nun über die Grenzen der Philosophie: Gedanken in meiner Seele zu entdeken, die ich selbst nicht darin finde. Scharfe Seher müssen es seyn, die Gedanken in einer fremden Seele sehen wollen, die der andere selbst nicht siehet. — „Man erklärt doch aber die Seele nicht anders, als daß sie eine (wirklich) denkende Substanz sei." Nun wenn diese Erklärung (von einem beständigen und unaufhörlichen Denken) gelten muß, so dürfte bei manchen der Argwohn entstehen, als hätten sie keine Seele; indem sie gewahr werden, daß sie einen Theil ihres Alters gleichwohl ohne wirkliche Gedanken durchleben. Erklärungen und Dogmen irgend einer

Sekte können doch nie dasjenige über einen Haufen werfen, was durchgängige Erfahrung bewährt.

„Aber ist nicht die Denkkraft nun doch die Grundkraft der Seele? Müssen die Grundkräfte der Dinge nicht immer thätig seyn? Und muß nicht auch die Seele nun immer denken?“ — Seelenkraft ist vorstellende Kraft (vis perceptiva s. repræsentativa). Mag denn die Seele nie ohne Vorstellung seyn. Aber müssen es darum auch immer klare, mit Bewußtseyn verbundene und bis zu diesem bestimmten Grad des eigentlichen Denkens ausgebildete Vorstellungen seyn? Denkfähigkeit ist wohl freilich die Grundfähigkeit der Seele. Aber Fähigkeit ist doch nicht selbst der Akt. Und aus dem, daß die Fähigkeit wesentlich ist, darf ich noch nicht schließen, daß die Wirkung unaufhörlich sei, oder daß ein denkfähiges Wesen auch ein unaufhörlich denkendes Wesen sei.

II. Bei weiterer Entwikelung des Begrifs findet sich der zweite Grundcharakter eines Geistes. Ein denkendes Wesen muß auch einen Willen haben. Wille, in der allgemeinern Bedeutung, heißet hier nur überhaupt so viel, als ein Vermögen, nach den verschiedenen Vorstellungen und Eindrüken der Dinge, sich zu gewissen Neigungen oder Verabscheuungen zu bestimmen. Die Dinge, die uns umgeben, die uns gegenwärtig sind, machen doch unstreitig verschiedene Eindrüke auf

uns, nach Verschiedenheit ihres Verhältnisses zu unserer Natur. Je nachdem sie mit unserer Natur übereinstimmen oder derselben zuwider sind, auf Erhöhung und Vervollkommung, oder Schwächung und Zerstörung unsers Wesens abzielen: finden wir nun auch verschiedene Bestrebungen in uns. Was mit unserer Natur übereinstimmt, was uns gefället, das suchen wir zu befördern: was uns zuwider ist, was uns mißfället, das bemühen wir uns zu verhindern oder abzuwenden. So ganz nach der Analogie sind wir auch berechtiget zu schließen, daß jedes andere denkende und empfindende Wesen die verschiedene Eindrüke wahrnehmen müsse; und daß es irgend einem empfindenden Wesen unmöglich sei, bei allen so ungleichen Eindrüken in einer völligen Gleichgültigkeit zu beharren. Wir schliesen vielmehr, daß jedes empfindende Wesen ein Bestreben in sich haben müsse, solchen Eindrüken, die ihm angenehm sind, Plaz zu geben; und was ihm unangenehm ist, Schmerz und Elend ihm verursachet — zu verabscheuen. Und dies ist genug zu dem Beweis des Sazes: daß jedes denkende **Wesen** auch einen **Willen** haben müsse.



Immaterialität der denkenden Substanzen.

Locke's Konfeßion.

Allen dogmatisirenden Spekulatoren zur Warnung, wiederhol' ich das offene und bescheidene Bekenntniß des weisen Locke, als das Resultat tiefsinniger Forschungen. Wenn die Menschen — sagt Locke, mit eben der Geflissenheit sich bemühen wollten, Wahrheit zu entdeken und zu begründen, als nun so manche aus Vortheilsucht, aus blindem Anhang oder aus Gefälligkeit für irgend ein angenommenes System, oder eine Sekte — dem Falschen einen Anstrich von Vernunftmäsigkeit zu geben suchen: so würde ohne Zweifel die menschliche Erkenntniß sich noch unendlich weiter bringen lassen. Indessen darf man gleichwohl behaupten, daß einige Dinge doch auch für den menschlichen Verstand durchaus unausgemacht bleiben werden. Und von dieser Art scheinet die Frage zu seyn: Ob die Allmacht Gottes nicht irgend einem materialischen Wesen, vermittelst einer hierzu getroffenen Einrichtung, die Fähigkeit des Denkens mittheilen konnte? — oder ob es schlechterdings nothwendig gewesen sei, eine solche Materie erst noch mit einer andern immateriellen, denkenden Substanz, zu verbinden? Für meinen Begrif

hat es doch nicht mehr schwieriges, mir vorzustellen: daß Gott die Kraft zu denken unmittelbar in ein materialisches Wesen gelegt; als dieses — daß er ein körperliches, undenkendes Wesen mit einer andern immateriellen denkenden Substanz vereiniget habe. Noch wissen wir nicht eigentlich, worin die Wirkung des Denkens bestehe. Warum soll es dem Allmächtigen Gottesgeist unmöglich seyn, irgend einer erschaffenen Materie einen bestimmten Grad empfindender und percipirender Thätigkeit mitzutheilen? Ist es denn eher und besser zu begreifen: wie durch Bewegung gewisser Theile des Körpers, Vergnügen und Schmerz, Ideen und Wahrnehmungen in einem immateriellen Wesen hervorgebracht werden können? als dieses — wie jene Veränderungen in einem materiellen Wesen, zufolge seiner Konstitution, unmittelbar entstehen können? Konnte die Allmacht jene körperliche Bewegungen zu solchen Wirkungen disponiren, die wir aus der Natur der Bewegung auf keine Weise uns begreiflich machen können, daß z. B. bei dieser bestimmten Bewegung im Körper die Idee von dieser Farbe, diesem Schall rc. entstehet: so war es doch auch möglich, einem materiellen Wesen die zum Denken erforderliche Disposition zu geben; ob wir nun gleich diese Denkfähigkeit aus der Natur der Materie so wenig einzusehen oder zu erklären vermögen, als jene Wirkungen der Bewegung — aus der Natur der Bewegung. Der Glaube an ein immaterielles Seelenwesen kann wahrscheinlich und vernünftig seyn. Nur der Philosoph soll ohne eine völlige Evidenz nicht mit

Zuverläßigkeit entscheiden. Religion und Sitten sind gesichert: man mag die Immaterialität der Seele vertheidigen oder bestreiten. Denn daß Gott eben die Empfindung und Vernunft, wie er sie dem Menschen in dem jezigen Anfang seiner Existenz verliehen hat, auch in einem andern Leben herstellen und dem Menschen vergelten könne, nach dem er gehandelt hat, bleibt dennoch wahr — die Seele sei nun was sie wolle. Aus übertriebenem Anhang an Meinungen behauptet oder verwirfet man oft, mit steifer Dreistigkeit, eines oder das andere. Etwa weil mancher nun so ganz sich in die materialische Wesen verwebt, daß er die Existenz einer immateriellen Substanz nicht denken kann — darum soll bei ihm auch die Seele materialisch seyn. Ein anderer — weil er die Gedankenfähigkeit nun nicht aus der Natur der Materie, soweit er sie kennet oder nicht kennet — zu erklären vermag: darum will er Gott selbst das Vermögen absprechen, irgend eine Materie zum Denken fähig zu machen. Der bescheidene Philosoph, so lange er noch auf der einen und der andern Seite undurchdringliche Dunkelheit findet: Dunkelheit — wenn er eine ausgedehnte denkende Substanz; und Dunkelheit — wenn er eine denkende immaterielle Substanz, in einer solchen Verbindung mit dem Körper denken soll: — waget es nicht, mit Gewißheit zu entscheiden. Eine vernunftwidrige Methode ist es, gleich bei dem Anblik gewisser Schwierigkeiten bei der einen Meinung, mit blindem Sturm hin auf die entgegengesezte Meinung zu fallen, bei der man sich in eben so unvermeidliche

Schwierigkeiten verwikelt. Und was zwinget uns denn so schlechterdings zu entscheiden? Ist doch unter allen vorhandenen Substanzen keine einzige, deren Natur wir völlig kennen. Die Seele ist da: aber! was sie sei? —

Von der Richtigkeit der mehresten Säze in dem Lockischen Bekenntniß wird der gründliche Forscher durch eigenes Nachdenken und genaue Erwägung dessen, was die scharfsinnigste Männer darüber gedacht und geschrieben haben, noch mehr überzeugt.

Also — man gehe zu der Sache selbst!



Vorerinnerungen.

1. Allgemeiner — aber schwerer auch und verwikelter macht man die Frage von der Immaterialität, wenn man sie auf alle und jede denkende und lebende Wesen erstreket. Am besten wär' es vielleicht, wenn man sie blos auf die menschliche Seele einschränkte: nun also nicht nach der Möglichkeit fragte, ob irgend ein materielles Ding, in irgend einem Grad, klarer Vorstellungen fähig sei? sondern — ob es schiklich sei, unser denkendes Wesen unter den sonst gewöhnlichen Begrif von Körper oder Materie zu fassen? In der That ist es für unsern kurzen Verstand zu weit ausgeholt, wenn wir über die innere Natur aller percipirenden Wesen entscheiden wollen, die wir großentheils nur aus äußerstschwachen Aeußerungen kennen. Die Beweisgründe, die man aus der Natur der Operationen des Denkens hernimmt — die beste unter allen, reichen doch auch wirklich nicht weiter, als auf unsere Menschenseele. Von was für Natur und Eigenschaften die Seele eines Floh und eines Pediculus; die Seele eines Schmetterlings, eines Raben, oder einer Maus, und tausend solcher Wesen sei? — weiß ich nicht. Die Data mangeln mir. Ich kenne ihre Denkart nicht. Nur was in meiner Seele vorgeht, wenn ich denke und

empfinde — das weiß ich. Aber wie diese Thiere, wie die Schneke und die Auster denkt und empfindet — das weiß ich nicht. Mache man denn aus ihnen, was man will — Automate, belebte Maschinen, empfindende Körper; oder Geister von einer geringern Ordnung! — Aber, wenn die thierische Gedanken und Empfindungen genau das sind — wenn sie so denken und empfinden wie wir: dann müßten wir ihnen wohl auch ein solches Wesen zueignen, wie unser Seelenwesen ist.

II. Wofür ich aber meine eigene Seele halten soll? ob diese nun — Materie oder Nichtmaterie sei? ist eine Frage, die mich näher angehet, und die ich nach meinen eigenen Empfindungen vielleicht auch eher und besser entscheiden kann. Wenn man schon voraussezen wollte, daß das, was nicht Materie ist, durchaus nichts sei: nun! so müßte freilich meine Seele wohl auch Materie seyn; denn etwas ist sie doch. Aber — so lange eine absolute Einheit eben so gedenkbar ist, als eine Menge von Einheiten, d. h. ein einfaches Wesen eben so gedenkbar, als ein ausgedehntes oder zusammengeseztes: so kommt es nur darauf an, welchen von diesen beiden gleich möglichen Begriffen ich, nach Beschaffenheit meiner Empfindungen, für meine Seele am schiklichsten finde?

III. Mancher läugnet doch wirklich die Realität des Begrifs von einem einfachen Ding überhaupt nur

darum, weil es für ihn nichts Sinnliches ist. Ein einfaches Ding — was soll es denn seyn? sagt er. Er meinet, was er nicht sehen und greifen könnte, das wäre auch nichts. Dies ist nun in der That ein gar zu grober und fehlerhafter Begrif. Denn auch materielle Dinge können ja etwa für uns unsinnlich seyn. Ein paar Tropfen von einem Liquor lösen sich in die zarteste Theilchen auf und können ein ganzes Zimmer parfumiren. Kann ich diese Theilchen darum sehen oder greifen? Etwas reelles sind sie ja doch. „Ich rieche sie doch.“ Nun aber sie könnten ja auch nicht riechbar seyn: und wären darum doch. Wirklich kann wohl mancher Mensch zu materialisch seyn, um nur den Begrif von einem geistigen, immaterialischen Wesen fassen zu können.

IV. Nun! so sei der Begrif von einem immateriellen Wesen überhaupt dann möglich! Ist aber meine Seele darum eine solche einfache und immaterielle Substanz? — Womit kann man es hinreichend beweisen? — Muß denn doch nicht alles streng bewiesen seyn. Wenn es auch nur Vermuthung ist, daß die Seele, das denkende Wesen in uns, von immaterieller, geistiger Natur sei; — und wenn das Gegentheil hiervon doch auch nur höchstens Vermuthung ist: so kommt es ja doch — Vermuthung gegen Vermuthung gesezt — nur darauf an welche von diesen beiden Vermuthungen ist vernünftiger? welche von beiden stimmet mit meinen Reflexionen besser zusammen? und wo finde ich etwa die wenigsten Schwierigkeiten?

V. Ich weiß nicht — kann man auch weiter gehen; kann man es unternehmen, die Unmöglichkeit einer denkenden Materie — zu beweisen, ohne Blößen zu geben? Unmöglichkeiten a priori zu beweisen, ist bei willkührlich angenommenen Begriffen etwas leichtes. Aber äußerst schwer find' ich es, sobald der Gegner fordert, daß ich den zum Grund gelegten Begrif zuerst rechtfertigen und realisiren soll. Einen Umstand, scheint es, hat man von Seiten der Immaterialitätsvertheidiger nur gar zu oft übersehen. Man legte bei seinen Räsonnements einen Begrif von Materie zum Grunde. Woher aber hat man diesen Begrif? — Abstrahirt hat man ihn. Wovon? — Von der todten, undenkenden Materie. Und daraus will man nun beweisen, daß es keine denkende und lebende Materie geben könne. Das heißt ja nur beweisen: daß unlebende Materie — nicht lebend; und undenkende Materie nicht denkend seyn könne. „Aber es gibt ja keine lebende und denkende Materie." — Eben davon aber ist die Frage nun erst, ob es eine solche gebe oder nicht? das soll nun erst ausgemacht werden. Wenn ich es schon als ausgemacht voraussetze, so ist es eine petitio principii. Merkt man denn nicht, in was für einem Zirkel man da herumläufet? Man sagt: eine Materie kann nicht denken. Warum? — Weil es wider den Begrif der Materie ist. Wider welchen Begrif? — Wider den Begrif von der todten Materie, die ich kenne. Warum muß es der Begrif von todter Materie seyn? — Es gibt keine andere als todte

Materie.

Materie. Aber warum gibt es keine andere? — Weil eine Materie nicht denken kann. So fänget man von vornen wieder an, wo man ausgegangen ist. Der Materialist kann sagen: es gibt zweierlei Materie — denkende und undenkende (todte) Materie. Er behauptet nicht, daß alle Materie denkend sei; sondern nur, daß eine Materie denken könne. So könnte ich auch den Begrif von einem flüßigen oder weichen Körper zum Grund legen, und nun hieraus beweisen, daß es keine harte oder feste Körper gebe. „Nein doch! nicht aus der undenkenden Materie beweiset man, daß es keine denkende gebe: sondern aus der Ausdehnung — einem anerkannten, allgemeinen Prädikat der Materie beweiset man, daß Gedanken mit dem Begrif von Materie unverträglich sind." Aber die Frage ist ja nun nicht, ob Gedanken aus der Ausdehnung sich erklären lassen? Sondern nur, ob Gedanken und Ausdehnung in einem Subjekt zusammen seyn können? — oder ob durchaus Gedanken ein eigenes Subjekt, und Ausdehnung wieder ein eigenes Subjekt haben müsse? Wir legen ja den Körpern träge und bewegende Kraft bei. Trägheit lässet sich nicht aus Bewegung: Bewegung nicht aus Trägheit erklären. Aber beide sind doch in einem Subjekt beisammen. Und nach dem System von der Immaterialität sind ja doch wirklich auch Ausdehnung und Gedanken in einem Subjekt, in einem Menschen vereiniget: nur daß man in dieses gemeinschaftliche Subjekt alsdann wieder zwei besondere Subjekte hineinsezet — ein eigenes Subjekt

der Ausdehnung und ein eigenes Subjekt des Denkens. Dabei erwäge man noch, daß wir von keinem dieser beiden Subjekte, von der selbstständigen Realität, die diese Eigenschaften hält — ganz keinen deutlichen Begrif haben. Wie schwer muß es da seyn, sich durchzuphilosophiren? — Ein grober und unverzeihlicher Fehler wäre es aber auch von der andern Seite, wenn der Materialist gleich darum, weil eine denkende Materie überhaupt vielleicht möglich ist, nun schließen wollte, daß also die menschliche Seele wirklich eine solche denkende Materie sei: oder wenn er die denkende Materie nun auch wieder blos nach jenem einseitigen Begrif von träger und todter Materie beurtheilen, und jene dieser völlig gleichmachen und in ihren Verrichtungen nun so, wie jene todte Materie, nur durch Hebel, Stoß, Druk und Gewicht bestimmen wollte.



Beweisgründe.

Nicht alle die Gründe, womit man die Immaterialität der Seele zu behaupten suchet, beweisen so viel, als sie beweisen sollen. Wenigstens kann noch manches von den Gegnern dawider eingewendet werden. Also

I. Gründe, die zu wenig beweisen.

1) „Körperkräfte und geistige Kräfte — Kräfte des Denkens und des Begehrens, wie ich sie bei meiner Seele gewahrnehme, sind doch so ganz von einander verschieden.“ Aber der Materialist wird sagen: Dinge können in unserm Begrif verschieden seyn, und dennoch unter sich in der engsten Verbindung stehen. Die Materie ist von sehr ungleicher Art. Ein feineres materielles Wesen von einer andern und feinern Organisation, als die grobe Materie, die wir gewöhnlich uns unter diesem Namen denken, kann wohl auch Wirkungen von einer ganz andern Art hervorbringen, als wir sonst mit dem Begrif der Materie zu verbinden pflegen.

2) „Körper und Materie können doch nur den Grund ihrer Veränderungen in Bewegung haben,

Aber mit Bewegung reimen sich die Veränderungen denkender Substanzen nicht." Anders — sagt der Materialist, bei todter, unlebender Materie; anders bei denkender Materie! Bewegung und Gedanken sind verschieden. Darum widerspricht aber eines dem andern nicht. Wir kennen nur nicht alle die Kräfte der Materie.

3) „Ich unterscheide doch aber mein denkendes Selbst von meinem Körper; ich kann etwas von meinem Körper und dessen Theilen verlieren, aber das bin nun Ich nicht." Ich unterscheide aber auch mein Ganzes — das, was ich als Mensch bin, von der Seele sowohl, als von dem Körper. Dies beweiset nur, daß ich die Wirkung des Denkens von dem Subjekt, oder eine Wirkung von der andern unterscheide; und daß etwas von dem Subjekt abgehen kann, ohne gleich die Wirkung selbst zu zerstöhren; und daß es nicht gleichgültig sei, welche Theile etwa von diesem Subjekt verlezet oder weggenommen werden. Denn wenn man einem den Kopf nehmen wollte; dann ist er hin.

Die bessere und ausgeführtere Beweise, deren sich so viel vortrefliche Männer, Bonnet und Mendelssohn und Reid und Pinto und Condillac und andere bedient, laufen doch meist in gewissen Hauptideen zusammen. Sie werden aus der Natur und

Beschaffenheit unserer Denkoperationen hervorgeleitet: und bei deren Vergleichung findet sich, daß auf der Ideeneinigung, der Einheit und Untheilbarkeit der Gedanken, ihre meiste Stärke beruhe.

Also

II. Gründe, die mehr beweisen.

Mendelssohn führet seinen Beweis auf folgende Art:

> Gesezt einmal, daß die denkende Seele ein materielles und zusammengeseztes Wesen sei: so müssen wir uns die Seele als eine denkende Fläche gedenken. Nun aber müßten die Bestandtheile dieser denkenden Fläche doch auch für sich schon Vorstellungskräfte seyn. Unter diesen Vorstellungskräften aber müßte doch eine seyn, welche die Eindrüke, Vorstellungen und Begriffe in sich sammeln, vergleichen und vereinigen kann. Ohne diese Ideenvereinigung würde die Seele nicht im Stande seyn, irgend ein Urtheil, einen Schluß, oder ein Räsonnement hervorzubringen. Dies nun, was die Begriffe und Vorstellungen in sich sammelt, verbindet und vereiniget, kann nicht wieder etwas zusammengeseztes seyn. Sonst würde eine unaufhörliche Zerstreuung und Vereinzelung der Begriffe nothwendig daraus entstehen. Etwas einfaches; eine unzusammengesezte, untrennbare Einheit

muß ich annehmen, um mir die Operationen des Denkens zu erklären. Nenne man nun dies einfache, ungetrennte Wesen — Seele: so ist ja doch die Seele eine einfache und immaterielle Substanz.

Bonnet schiket folgenden Schluß voraus:

Wenn das Denken und Wollen der Seele nicht nur aus keiner einzigen uns bekannten Eigenschaft der Materie sich herleiten und erklären lässet, sondern vielmehr den ausgemachtesten Eigenschaften der Körper widerspricht: nun so können doch alle diese Operationen des Denkens und Wollens nicht als Wirkungen und Modifikationen eines ausgedehnten oder zusammengesezten Wesens angesehen werden.

Damit beuget **Bonnet** dem Einwurf vor, wenn man sagen wollte: unsere Erkenntniß von den Kräften der Körper sei noch zu unvollständig; es könnte ja wohl noch unbekannte Kräfte in der Materie geben, woraus jene Wirkungen sich erklären lassen, die wir nun aber zu wenig kennen. Aber — sagt **Bonnet**, was wir doch schon mit Gewißheit von den Körpern wissen — den ausgemachtesten Eigenschaften der Materie darf es doch nicht widersprechen. Ausdehnung ist doch eine unläugbare Eigenschaft der Körper. Und was dieser zuwider ist, das kann ich unmöglich mit dem Begrif von Körper und Materie reimen. **Bonnet** deducirt

nun einzeln die Schwierigkeiten und die Widersprüche, worein man fallen müßte, wenn man annehmen wollte, daß die Seele ein ausgedehntes Wesen sey.

1) Wenn die denkende Seele nichts anderes als eine ausgedehnte Fläche ist, so müssen die Vorstellungspunkte derselben zugleich zerstreuet und vereiniget seyn. Zerstreuet — denn wie könnte sonst die Seele die Dinge einzeln und gesondert denken? Vereiniget nun aber auch zugleich — denn wie könnte sie sonst ein Ganzes, als Einheit, unter einem ungetrennten Begrif sich vorstellen, oder als Ganzes überschauen? Die Erfahrung aber lehret uns doch, daß eines so möglich wie das andere — daß wir eben sowohl eine Sache nach ihren einzelnen Theilen, als auch unter dem Begrif von Einheit uns vorstellen können.

2) Wo wäre denn nun in dieser denkenden Fläche der eigentliche Punkt des Bewußtseyns? — Ist das Bewußtseyn in jedem Berührungspunkt dieser Fläche: so gibt dies ein getheiltes und vervielfältigtes Ich. Denn in jedem Punkt, wo das Bewußtseyn ist — bin Ich. Ist das Bewußtseyn aber nur in einem einfachen Punkt: so ist ja nun dies Einfache, eben das, was wir Seele nennen. Nun ist also die Seele ein einfaches Ding.

3) Wenn ein einzelnes Objekt der Seele sich darstellet: wird nun die ganze denkende Fläche, oder nur ein Theil derselben von diesem einzelnen Gegenstande afficirt? — Die ganze Fläche? Nun so ist es unbegreiflich, wie mehrere Begriffe in der Seele sich sammeln, neue Vorstellungen hinzukommen können, ohne die vorigen zu verdrängen und auszulöschen. Nur ein Theil? — Nun ist die Folge, daß also ein Theil derselben denken und der andere nicht denken könne.

4) Und was wird geschehen, wenn mehrere Objekte zugleich der Seele sich darstellen? Vorausgesezt, daß die Seele eine denkende Fläche wäre, so muß das Bild hiervon nun das Produkt der zusammenwirkenden Objekte seyn: so wie etwa die Bewegung eines Körpers, das Produkt der zusammen auf ihn stoßenden körperlichen Kräfte ist. Aber so würde alle Deutlichkeit in unserer Seele verlohren gehen, unsere Begriffe würden durchaus gemischt und verworren seyn. Nie würde ich nun eine Sache einzeln, für sich und von andern Dingen abgesondert, denken können.

5) Die unendliche Mannichfaltigkeit der Begriffe und ihre unerreichbarschnelle Folge, der Flug der Seele — das Aufheben über die einzelne und körperliche Dinge; das Zusammenführen der entferntsten Gegenstände; und die Koexistenz

so ganz verschiedener, oft entgegengesezter Begriffe in der Seele: — das alles sind Dinge, die sich mit der Ausdehnung nicht zusammenreimen lassen, und woraus der große Abstand zwischen Ausdehnung und Gedanken, Seele und Materie sich offenbaret.

Reid und nach ihm Pinto (s. Kern der Beweisgründe wider die Materialisten S. 136.) haben auch wohl jene Lockische Begriffe zum Vortheil der Immaterialität zu benuzen gesucht, besonders den Saz, worin Locke die Unähnlichkeit unserer Empfindungen mit den in den Körpern selbst befindlichen Eigenschaften behauptete.

„Die geringe Aehnlichkeit — sagen sie, die zwischen den Körpern und den Empfindungen, die sie hervorbringen, statt findet, ist keine der geringsten Klippen der Materialisten. Der Stich einer Nadel und der daraus entstehende Schmerz sind ganz verschiedene Sachen; die nichts gleichförmiges oder ähnliches miteinander haben. Die Schwingungen der Luft und die Töne, die unser Gehörorgan daraus empfindet, sind eben so unähnlich, wie die Empfindungen des Geschmaks und des Geruchs denen Gegenständen unähnlich sind, die sie hervorbringen. Und daraus erkennet man auch den Unterscheid der Natur und des Wesens, der sich zwischen

Körpern, die die Empfindungen vermittelst der Organen hervorbringen, und zwischen der immateriellen Substanz befindet, welche die Empfindungen empfängt, vergleicht, und aus mehreren Empfindungen, durch eine einzige Handlung des Verstandes, ein Urtheil fället. — "

Was hier zulezt von der Ideeneinigung gesagt wird, das löset sich in die vorherbemerkte Beweisgründe auf. Aber aus dem Lockischen Saz, im Lockischen Sinn genommen, folget das nicht, was man nun hier daraus schliesen will. Locke sagt nur überhaupt, es sei irrig, wenn man den sinnlichen Dingen gleich ähnliche Beschaffenheiten beilegen wollte, von dem, was diese Dinge etwa bei andern hervorbringen. Die Sonne bleicht oder schwärzt nun einen andern Körper. Was hat diese Farbe, das Weiß und Schwarz, denn nun Aehnliches mit der Sonne? Also läugnet Locke die Aehnlichkeit der innern Beschaffenheiten und der äußerlichen Wirkungen auch da, wenn Körper auf Körper wirken. Hieraus folget aber nun nicht, daß eines nicht sowohl von materieller Natur sei, wie das andere. Von andern dürfte hieraus geschlossen werden, wie es wirklich geschehen ist, daß die sinnliche Dinge selbst nichts anderes sind als Ideen.

Nebst so viel andern merkwürdigen Erscheinungen, die aus dem Begrif der Materie durchaus unbegreiflich und unerklärbar bleiben (Logik S. 60 — 63.) können

folgende Bemerkungen wenigstens noch zu weiterm Nachdenken erweken. Wenn die Seele ein materielles Wesen ist: wie soll es doch zugehen, daß blos idealische, unselbstständige, nicht wirklich vorhandene, etwa nur eingebildete Gegenstände, und sogar chimärische Vorstellungen, eitele Phantome, bisweilen so erstaunende Wirkungen in der Seele hervorbringen? Etwa gewisse Meinungen von Ehre und Schande, eine eingebildete Gefahr, ein ungegründeter nichtiger Argwohn, und so etwas — wie viel Gewalt haben alle diese Dinge nicht bisweilen über die Seele! wie viel leidet die Seele dabei! Was auf Materie wirken soll, muß doch wohl etwas wirklich vorhandenes, etwas selbstständiges seyn. Wie kann ein blos eingebildetes, idealisches Ding die Seele alteriren, wenn sie nichts anderes als ein materielles Wesen ist? — Und was noch mehr: wer mag es uns auf irgend eine Weise begreiflich machen, wie das zugehe, wenn oft eine Seele in der andern gleichsam Gedanken lieset; Gedanken, Absichten, Neigungen, gleichsam heraushebt, ohne daß der andere sich äußert, oder die er gar für uns verbirgt? Kann eine Materie wissen, was in der andern vorgehet? Ich denke z. B. nun — der andere denke, daß ich jezt so etwas denke. Und oft trift es zu. Dies ist ja ein seltsames Orgelspiel. Saiten, Pfeifen und Instrumente lassen sich wohl freilich auch so ineinander stimmen, daß ihre Töne harmonisch fallen. Aber so ineinander hinein sich denken, wie Seelen sich in einander denken; so einen Gedanken aus einer fremden Seele, unter dem ganzen Gemisch

anderer Gedanken und Stimmungen, herausholen; eine fremde Seele gleichsam zergliedern — ausspähen: das ist ganz etwas anderes. Zwei Menschen, die sich kennen, ohne bisweilen ein Wort zu reden, ohne irgend ein Zeichen von sich zu geben, können einerlei denken, und jeder weiß, was der andere denkt. Gedankenharmonie übersteiget unendlich weit auch die künstlichste Harmonie des Tonkünstlers. Ein solches Wesen, wie unser Seelenwesen, können wir überall in der ganzen materiellen Welt nicht finden.



Kant's Zweifel.

Aus der Undurchdringlichkeit und den äußerlichen Verhältnissen, worin ein geistiges Wesen sich betrachten lässet, hat man insonderheit noch manche Bedenklichkeiten und Zweifel gegen den Begrif von einem Geist zu erregen gesucht. Man sagt:

Sei dann ein Geist ein einfaches Wesen! Aber wie stehet es mit den äußern Verhältnissen? Soll es undurchdringlich seyn oder nicht? Undurchdringlich! — Also wenn in einen mit Materie ausgefüllten Raum ein Geist aufgenommen werden soll, muß ein Elementartheilchen der Materie abgehen; wenn der zweite sich darin befinden soll — ein zweites Elementartheilchen abgehen. Und so ließe sich z. B. ein Kubikschuh mit Geistern erfüllen, wie mit Materie; und diese Geister zusammen müßten dem Eindringen anderer Wesen eben so widerstehen, wie ein Klumpen Materie, der sich in diesem Raume befinden würde; müßten also auch, wie die Materie, dem Druk und Stoß ausgesezt seyn. Nun wäre äußerlich kein Unterscheid zwischen Geist und Materie. Und das

innere Wesen der Materie kennen wir ohnedies ja nicht. Will man also den Begrif von einem Geist nicht verlieren, so muß man sich darunter ein Wesen denken, dem diese Eigenschaft der Undurchdringlichkeit nicht zukommt, das also auch in einem mit Materie erfüllten Raum sich befinden könne. (s. **Träume eines Geisterschers** S. 12. und 13.).

Vorerst könnte dieser Zweifel vielleicht damit gehoben werden, wenn man bemerket, daß nach einer fast allgemein angenommenen Hypothese, jeder endliche Geist (von endlichem kann hier doch nur die Rede seyn) mit einem materiellen Schema in Verbindung stehen müsse, wornach seine Wirksamkeit auf die äußerliche Gegenstände modificirt wird (bei **Herder**: organische Kraft). Eine Hypothese! die in der Folge noch weiter entwikelt werden soll. Unter einem solchen Vehikel, in Verbindung mit diesem materiellen Typus — das geistige Wesen genommen, fället die obige Supposition von einem unmittelbaren, blos geistigen Zusammenstoß mehrerer Geister in einem bestimmten Raum, von selbst hinweg. Stoß und Druk und was man annehmen wollte, träfe nun nicht unmittelbar auf die geistige Substanz, sondern auf das materialische Wesen, das ihr gleichsam zur Hülle und zum Vehikel zugeordnet ist. „Die Beweise der Philosophen — sagt jener Verfasser, daß jenes denkende Wesen eine ungetheilte, einfache Einheit sei — mögen

recht gut seyn. Aber ob es nun materielle oder immaterielle Einheit sei? wird damit noch nicht entschieden. Eigentlich lässet sich weder die Realität, noch die Unmöglichkeit solcher Wesen so leicht beweisen. Vieles ist bekannt: aber dennoch uneingesehen, unbegriffen. Die Undurchdringlichkeit kennen wir an der Materie aus der Erfahrung: denn eben aus dem Widerstande, den etwas in dem Raum seiner Gegenwart thut, bekommen wir den Begrif von Materie. Aber die Möglichkeit, oder wie es damit zugeht, begreifen wir nicht. Bei geistigen Wesen stehet nun zwar dieser Begrif ab: und es entstehet eine Art von Unbegreiflichkeit, wie geistige Wesen mit andern Kräften, die von denen der sinnlichen Dinge, welche durch Undurchdringlichkeit uns denklich werden, verschieden sind — gleichwohl in einem gewissen Raum wirksam seyn können. Aber damit ist noch keine Unmöglichkeit bewiesen: eben weil ich das Gegentheil — und wie die Materie ihre Undurchdringlichkeit äußert, auch nicht einsehe."



Weitere Einwendungen.

Folgende Einwürfe sind noch von einer andern Art.

Erster Einwurf. „Es ist unbegreiflich, wie ein einfaches Wesen Vorstellungen von zusammengesezten und körperlichen Dingen haben könne."

Antwort. Die Unterstellung muß zuerst bewiesen werden, daß das vorstellende Subjekt von eben der Natur seyn müsse, wie das Objekt der Vorstellung. Man könnte es auch so umkehren und sagen: es ist unbegreiflich, wie ein materielles Wesen Vorstellungen von einfachen und immateriellen Dingen haben soll. Wenn wir auch die Art und Weise nicht genau erklären können, wie die materielle Gegenstände auf die Seele wirken: so wird doch damit die Wahrheit der Sache nicht aufgehoben. Auch die Art und Weise, wie Körper auf einander wirken, verstehen wir nicht ganz.

Zweiter Einwurf. „Wo ich empfinde, da ist auch die Seele. Ich empfinde in jedem Theil meines Körpers. Im ganzen Körper bin Ich. Wie kann die Seele nun ein einfaches, unausgedehntes Wesen seyn, wenn sie durch den ganzen Körper sich verbreitet?"

Antwort.

Antwort. Unterscheide man die Veränderung selbst, die in irgend einem Theil des Körpers vorgehet, und das Bewußtseyn einer solchen Veränderung. Die Seele ist sich freilich aller der in irgend einem Theil des Körpers vorgehenden Alterationen bewußt; aber das Bewußtseyn ist nicht in dem Theil des Körpers selbst, wo eine solche Veränderung geschiehet. Auch schon in der gemeinen Art sich auszudrüken, wird dieser Unterscheid bemerkt. Man sagt wohl: ich empfinde Schmerz an Hand oder Fuß; aber man sagt nicht — der Fuß, die Hand empfindet den Schmerz. Jede solche Veränderung muß erst durch Kommunikation der Nerven gleichsam hin zu dem Siz des Denkens und Bewußtseyns, d. i. zu der Seele geleitet werden, wenn eine wirkliche Empfindung davon entstehen soll. Dies wird auch durch Versuche bestätiget. Wenn man einem Thier ein Glied unterbindet, so daß die Kommunikation und Fortpflanzung des Eindruks verhindert wird, so bemerket man keine Aeußerung eines empfundenen Schmerzens an ihm, von der Veränderung, welche in diesem Glied vorgehet. Da in dem menschlichen Körper, vermöge des Nervensystems, die einzelne Theile und Glieder des Körpers mit dem Siz des Bewußtseyns einen innigen Zusammenhang haben: so ist es leicht zu begreifen, daß die darin vorgehende Veränderungen auch von der

Seele empfunden werden. Darum ist die Seele nun nicht durch den ganzen Körper zerstreut; obgleich vermittelst jenes Zusammenhanges ihre empfindende und wirkende Kraft sich durch den ganzen Körper erstreket.

Dritter Einwurf. „Es gibt Thiere, z. B. die Polypen, die man zerschneiden kann, in so viel Theile man will. In jedem Theil bleibet Leben, und jeder formt sich wieder zu einem Ganzen. Wo Leben ist, da muß auch Seele seyn. Eine solche Seele aber kann nun doch nicht einfach seyn."

Antwort. Wie kann man aus einem so wenig gekannten Phänomen, wie der Polyp, einen Beweis gegen die Immaterialität unserer Seele führen? Naturkundige sind noch nicht völlig einig, ob der Polyp — Thier oder Pflanze, oder halb Thier, halb Pflanze sei. Und sei der Polyp dann was er wolle! Eine Menschenseele ist keine Polypenseele. Leben, einiges Leben oder Bewegung kann noch in den abgesonderten Theilen eines thierischen Körpers, z. B. eines zerstükelten Aals eine Zeitlang dauern. Aber was ist es? Blos die Folge der vorigen Reizbarkeit: das Residuum der vorhin dem Körper mitgetheilten Bewegung, die lezte, schwache Regungen dieses mitgetheilten Lebens. Sie lassen darum auch bald wieder nach.

Vierter Einwurf: der gemeinste und herrschendste unter allen. „Der Einfluß des Körpers auf das,

was wir Seele nennen, ist doch nicht zu verkennen. Von körperlichen Zuständen hänget das Denken ab. Die Seele ist krank, wenn der Körper leidet. Woher das unrichtige und verworrene Denken in der Fieberhize? Nur ein Stoß — ein Fall — ein Schlag! und das ganze Gedankensystem ist zerrüttet. Wahnsinn und Raserei — woher? doch auch von physischen Ursachen, verdorbenen oder stokenden Säften, von Unordnung und Zerrüttung in der Maschine. Mit dem Blut kann man einem Leben und Denken und Seele weglassen."

Antwort. Wer läugnet den Einfluß des Körpers auf die Seele? Dinge aber, die einen merklichen Einfluß aufeinander haben, nun gleich für eines halten: ist grobe Uebereilung. Die Seele kann nun in dieser Vereinigung nicht richtig wirken, wenn ihr körperliches Werkzeug zerrüttet ist: darum soll die Seele und der Körper einerlei seyn? Der Tonkünstler kann nicht richtig spielen, wenn sein Instrument verstimmt. Ist darum der Musikus und die Laute — einerlei? Die stärkste, gesundeste, rüstigste Menschen sind doch auch gewiß nicht immer die beste Denker. Viel Blut, viel Fleisch, frische Säfte und feste Knochen geben noch keinen Anspruch an vorzügliche Talente, oder Ueberlegenheit des Geistes. Geistesfähigkeit und Seelenkraft pflanzen sich auch nicht immer mit dem Körper fort.

Sehr gesunde und verständige Eltern erzeugen bisweilen blödsinnige Kinder. Und umgekehrt, hat bisweilen der Sohn zehnmal so viel Verstand als der Vater. Alle diese Erscheinungen würden völlig unerklärbar bleiben, wenn denn doch die Seele so ganz mit unserm Körperwesen eins wäre; wenn Körperkraft und Geisteskraft nicht verschieden wäre. „Es ist gewiß, daß die Seele oft von dem Körper modificirt wird (Pinto nach Rousseau); allein nicht weniger gewiß ist es, daß der Körper oft durch die Seele modificirt wird. Eine gegenseitige Uebereinstimmung herrschet zwischen diesen beiden Substanzen. Allein man würde unvernünftig urtheilen, wenn man aus der wechselseitigen Abhängigkeit schließen wollte, sie wären identisch, ein und dasselbe Wesen. Man siehet sehr oft kränkliche und schwächliche Personen, bei denen die Eigenschaften des Geistes viel größer und erhabener sind, als bei den stärksten und gesundesten. — Die physikalische Ursachen wirken auf unsere Fähigkeiten; aber sie bringen dieselbe nicht hervor. Wenn mir jemand die Augen zubindet, benimmt er mir dadurch die Fähigkeit zu sehen? nur den jezigen Gebrauch dieser Fähigkeit." s. Beweisgründe wider die Materialisten. S. 117.



Resultat.

Alle jene beweisende Gründe, und die Gründe des Zweifelns, mit Aufrichtigkeit gegen einander gewogen! — wenn nun auch die Immaterialität der Seele nicht bis zur völligen Evidenz erweislich wäre — wahrscheinlich wird sie doch bei den überwiegenden Schwierigkeiten, worein man durch das Gegentheil sich geworfen siehet; und nach unserem eigenen Gefühl — annehmenswürdiger.

Ein inneres Principium des Denkens und des Lebens muß ich nun doch in mir erkennen. Von welcher Art soll es denn seyn? Von der Art der materiellen Wesen außer mir kann es nicht seyn. Mit dem gewöhnlichen Begrif von Körper und Materie, und mit allem, was ich von Materie kenne, der Ausdehnung und Bewegung, weiß ich es nicht zu reimen. Wenigstens bleibet mir alles daraus völlig unbegreiflich. Warum soll ich nicht annehmen, daß ein Wesen, dessen Wirkungen und dessen Kräfte zu diesem körperlichen Begrif nicht passen — von einer andern, einfachen Natur sei? Feinere Materie soll es seyn! anders gestimmt, anders organisirt! Wie fein denn aber? welche Stimmung? welche Organisation hat es?

Was gewinne ich denn dabei, wenn ich eine feine Materie annehme, die mir eben so unbekannt; eine völlig unbekannte Organisation? — Was schadets, wenn ich eine Art Wesen, die ich nicht unter den Begrif der mir bekannten materiellen Wesen bringen kann, mit einem unterscheidenden Namen bezeichne — wenn ich sie nun einfache und geistige Wesen nenne? Die körperliche Dinge kennen wir doch nur an gewissen sinnlichen Eigenschaften — an dieser Ausdehnung, Figur, Farbe rc. Das denkende Wesen in uns, die Seele, kennen wir nicht an so etwas. Also kann ich es doch nicht für so ein körperliches Wesen halten. Es muß wohl von einer andern Natur seyn. Nenne man es einfach, oder wie man will: genug ich kenne es nicht unter diesem Begrif, worunter ich Körper kenne.



Vergleichung unserer Begriffe von Geist und Körper, nach Locke.

Nach der strengsten Berechnung, was wir von Geist und Körper wissen, wird sich finden, daß wir genau von dem einem so viel oder so wenig wissen, als von dem andern. Zwar dünkt es uns, wir wären mit der Materie weit bekannter, kennten sie viel besser, als Geister. Bei einer genauern Untersuchung aber wird sich zeigen, daß die originelle Begriffe, die wir von materiellen Wesen haben, weder an Menge noch Klarheit, die von den immateriellen Dingen übertreffen. Die einfachen Begriffe von Denken und Wollen sind mir eben so klar als die, von Solidität und Ausdehnung. Von der eigentlichen Substanz der Materie wissen wir so wenig etwas, als von der eigentlichen Substanz des Geistes. Bei dem einem und bei dem andern ist es eine bloße Supposition irgend eines Subjekts, das jene materielle und diese immaterielle Beschaffenheiten zusammenhalten, unterstüzen und in sich vereinigen soll. Unser Bezrif vom Körper ist nicht klärer, nicht deutlicher, als der von Geist. Sehe man

I. Wie viel eigentliche Grundbegriffe haben wir denn von Körper und Geist?

Ausdehnung und Kohäsion und Figur — als eine Folge der Ausdehnung, sind die erste Grundbeschaffenheiten des Körpers.

Gedanken und Wille und Freiheit — als eine Folge des Willens, sind die erste Grundcharaktere des Geistes.

Der Körper kann Bewegung mittheilen durch den Stoß: der Geist kann es durch Gedanken.

Existenz, Dauer und Bewegbarkeit kommen beiden gemeinschaftlich zu.

Bewegung müssen wir doch wohl auch Geistern beilegen, da sie in nichts andern, als der veränderten Distanz und einer bestimmten Beziehung auf andere ruhende Dinge bestehet. Der Geist, z. B. meine Seele, kann so wenig als ein Körper, an einem Ort wirken, wo sie nicht ist. Sie wirkt aber an verschiedenen Orten. Sie muß also auch an verschiedenen Orten seyn, d. h. den Ort und die Distanz verändern können. Wie der Mathematiker eine bestimmte Distanz zwischen zwei gegebenen Punkten: so kann ich auch eine Distanz zwischen zwei Geistern denken. Und wenn ich von Paris nach London reise, so beweget sich doch wohl auch die Seele beständig mit dem Körper fort.

Auch im Tode muß doch die Seele sich aus dem Körper bewegen. Daß wir Gott keine Bewegung beilegen, macht nicht der Begrif eines Geistes, sondern der Begrif des Unendlichen.

II. Welche aber sind nun faßlicher und klärer — die materielle oder immaterielle Beschaffenheiten?

Leute, die ganz unter dem Gebiet der Sinnen sind, völlig in Materie versunken, wollen überall nichts geistiges begreifen. Bei ernsthafter Untersuchung aber müssen sie doch auch bekennen, daß sie von ausgedehnten Dingen im Grunde eben so wenig begreifen. „Ich weiß nicht — sagt man, was das ist, das in mir denkt.“ Das heißt, ich kenne die Substanz des denkenden Wesens nicht. Aber ich kenne auch die Substanz des ausgedehnten Wesens nicht. „Ich weiß nicht, wie es denkt.“ Aber ich weiß auch nicht, wie die Theile eines Körpers kohäriren, und zusammen ein Ausgedehntes ausmachen.

Der Druk der Luft macht etwa, daß die Theile der gröbern Körper kohäriren. Aber was ist nun der Grund von der Kohäsion der Luft? Etwa der Druk des Aethers, oder einer andern feinern Materie? Aber nun wieder der Grund von der Kohäsion des Aethers! Jemehr man aus dieser Hypothese etwa den Zusammenhang anderer Körper aufzuklären sucht, desto

grösser wird die Dunkelheit, wenn man nun den Grund der Vereinigung und des Zusammenhangs der ätherischen Theile selbst, oder wie man jene feine Materie nennen wollte — angeben soll. So lange man die Art und den Grund der Kohäsion nicht bestimmt — so wenig als die Art des Denkens: so bleibet auch der Begrif von der Ausdehnung des Körpers eben so schwierig, als der Begrif vom Denken eines Geistes; eines so unbegreiflich, wie das andere.

„Aber die Kohäsion ist ja ausgemacht, und niemand kann daran zweifeln." Wohl! aber ist denn das Denken und Wollen nicht eben so ausgemacht? In Fakto ist beides richtig: die Art und Weise ist bei dem einen eben so unbekannt, wie bei dem andern. Zeige doch einer — wie die flüßige Theile eines Metalls in wenigen Augenbliken so fest zusammenhängen, daß die größte Gewalt sie nicht trennen kann. Zeige einer doch — was der eigentliche Grund von der Konsolidation der flüßigen Theile sei: wie das Wasser, dessen Theile, genau zu reden, bei einem beständigen Fluß gar nicht konnen, oder doch mit der kleinsten Gewalt sich losreißen lassen, — bei großer Kälte so fest sich aneinander hängen? Bleibt also nicht die erste und wesentlichste Eigenschaft der Körper, die Aus-

dehnung selbst, eben so unbegreiflich, als irgend eine Eigenschaft der immateriellen Wesen?

Man sehe! ob es mit der Bewegung nicht eben so sei? Eben die Dunkelheit, wenn ich zeigen soll, wie es zugehe, daß ein Körper dem andern durch den Stoß Bewegung mittheilet; und der eine nun so viel Bewegung verliert, als der andere gewinnt; wie also die Bewegung von dem einen zu dem andern zurükgehet. — Eben die Dunkelheit! als wenn ich zeigen soll: wie ein Geist, wie die Seele, durch einen Gedanken ihren Körper in Bewegung sezen kann. Die Wirklichkeit der Sache, daß durch Stoß und Gedanken, von Körper und Geist, andern Dingen Bewegung mitgetheilt werde: lehren mich tägliche Erfahrungen. Die Art kann ich weder bei dem einen, noch bei dem andern erklären. Und in Ansehung der thätigen Kraft, die Bewegung hervorzubringen, ist mein Begrif beim Geist noch klärer, als beim Körper. Denn zwei ruhende Körper geben mir gar keine Idee von bewegender Kraft anders, als durch eine erborgte Bewegung: hingegen lehrt mich die tägliche Erfahrung, daß die Seele eine thätige Kraft in sich selbst habe, Bewegung hervorzubringen.

Auch dadurch wird es wahrscheinlich, daß ein jeder erschaffener Geist mit einer gewissen

Materie verbunden. Denn Gott, als der reinste Geist, ist allein — ganz thätig. Die reine Materie ist ganz leidend. Endliche Geister sind thätig und leidend zusammen, und scheinen daher von geistiger und materieller Natur zu participiren.

Die Wirklichkeit also, sowohl körperlicher (ausgedehnter) als denkender (geistiger) Wesen, bleibt ausgemacht. Der Begrif von dem einen ist so klar, als der Begrif von dem andern. Jenen erhalten wir durch die Empfindung; diesen durch die Reflexion. Was jenseits dieser Quellen liegt — dort können wir nicht vordringen; dort ist die Grenze unsers Wissens. Versuchen wir, die Natur der Ausdehnung, oder die Art des Denkens genauer zu bestimmen, so finden wir leicht, daß es über unsere Fähigkeiten hinaus reichet. Ueberall ist also der Begrif von Geist eben so klar, als der vom Körper. Die Substanz von beiden kennen wir nicht. Ich kenne vielerlei Modifikationen der Ausdehnung: eben so kenne ich auch vielerlei besondere Arten des Denkens. Gibt es noch Schwierigkeiten bei dem Begrif des Geistes: so fehlet es auch nicht daran bei dem Begrif von Körper. Wollte man darum die Existenz der Geister läugnen: so müßte man auch die Existenz der Körper läugnen. Zeige man, daß

in dem einen mehr Widerspruch, als in dem andern sei! Wie Ausdehnung unabhängig und gesondert von Gedanken sich denken lässet; so lassen sich auch Gedanken unabhängig und gesondert von der Ausdehnung denken. So gut ich eine Materie ohne Gedanken; eben so gut kann ich auch ein denkendes und immaterielles Wesen annehmen.

Bei der Einbildung — womit nun mancher sich etwa schmeichelt, in der Körperlehre um so gar viel weiter gekommen zu seyn, als in der Geisterwissenschaft, wäre es dann schon genug, nach der vorhergegangenen genauern Berechnung und Ueberschlag — gegen einander aufzuheben, und von der einen und der andern Seite in dem Bekenntniß sich zu vereinigen: daß die Fakta selbst, die Phänomene an sich — Körperphänomen oder Geisterphänomen — gleichrichtig und ausgemacht; die lezte Gründe aber aller dieser Erscheinungen, die bestimmtere Art und Weise, wie sie hervorgebracht werden, und die innerste Natur derjenigen Wesen, bei denen sie wahrgenommen werden — für uns gleichunerklärbar und unerforschlich sind. Auf dieser lezten Station — wenn die lezte Gründe dieser Erscheinungen aufgefunden werden sollen, stehen beide — der Physiker und Pnevmatolog, miteinander still; reichen sich brüderlich die Hand, und bekennen, einer dem andern ihre Unwissenheit. Doch! wenn der Körperlehrer dabei sich nicht

beruhigen wollte: dann dürfte es dem andern Theil erlaubt seyn, wohl auch einen Schritt noch weiter zu wagen, wobei wenigstens an Zuverläßigkeit für die Geisterkenntniß vielleicht noch etwas gewonnen werden möchte. Wie dies? — An der Wahrnehmung doch (der geistigen Erscheinung), oder daß die Dinge in der Vorstellung so etwas wirklich sind, z. B. daß ich einen Himmel und Berge und Bäume und Thiere und Menschen gewahrnehme und denke: daran kann der Mensch unmöglich zweifeln. Auch der Erzzweifler hat daran nie gezweifelt. Aber Menschen gab es doch schon, die an der Realität der materialischen Gegenstände, von der Vorstellung irgend eines wahrnehmungsfähigen Wesens abgezogen und gesondert, ohne und außer derselben — gezweifelt haben.



Zur Thelematologie.

Nur einige Grundbegriffe können hier vorgearbeitet, die weitere Ausführung aber und feinere Spekulationen schiklicher für diejenige Wissenschaft noch aufbehalten werden, deren eigentlicher Gegenstand — der Wille ist. Die Moral hat ihre eigene Metaphysik. Metaphysik des Willens gehöret für die eigentlich praktische Philosophie. Vor jezt sei die Frage:

I. Was Wille sei? — Verstand und Wille — beide Begriffe liegen zunächst aneinander: einer kann nicht von dem andern getrennt werden. Ein denkendes Wesen muß auch einen Willen haben, und Wollen sezet Erkennen voraus. Denken und Wollen — eines gehet dem andern gleich; hält gleichen Schritt mit dem andern. Unvollkommenes Denken: unvollkommener Wille; erhöhtes Denken: erhöhter Wille. Wille, in der weitläuftigsten Bedeutung, beschließet überhaupt das Vermögen zu begehren und zu verabscheuen, immer zufolge gewisser vorausgegangener Vorstellungen. **Begehren** ist das Bestreben hin zu einem erkannten Guten: und **Verabscheuen** — das Zurükstreben von dem, was sich uns als etwas

Böses darstellet. Indem wir etwas begehren, suchen wir es in Empfindung und Genuß zu verwandeln, und auf eine gewisse Weise mit unserem Selbst zu einigen. Diese Wirkung lässet sich daher wohl auch als eine Art geistiger Anziehungskraft, oder als etwas ähnliches von der physischen Attraktion betrachten. Beides, Begehren oder Verabscheuen ist dann immer — auf Befördern oder Hindern der Einigung mit gewissen Gegenständen gerichtetes Streben der Seele. Nur die Einigung ist von verschiedener Art: physische (körperliche) oder geistige — intellektuelle oder moralische Einigung. Wer Appetit nach einer Speise hat, der will sie mit sich einigen. Das verliebte Mädchen fühlt Trieb zur Einigung. Alles Streben des Weisen nach Wahrheit und Tugend ist Streben — jene Wahrheiten sich näher zu bringen, sie inniger wahrzunehmen, vertrauter zu machen, mit seinem Verstande sie zu einigen; und die Tugend seinem Herzen gleichsam einzuverleiben, ihren Werth und ihre Köstlichkeit zu empfinden, sie selbst zu besizen und zu genießen. Kurz! alles, was wir begehren, das suchen wir — wie die Natur und Beschaffenheit des Gegenstandes es gestattet, uns anschaulich, gegenwärtig und genießbar zu machen. Wer im Gegentheil gegen eine Arznei, eine Speise, ein Geschäft, oder eine Person, Abneigung, Ekel und Widerwillen hegt, der will sich nicht damit

einigen,

einigen, suchet jeden solchen Eindruk aufzuhalten und zu entfernen. Streben zur Einigung — Begehren. Streben wider Einigung — Verabscheuen. Wille, in der erhöhten Bedeutung, sagt mehr. Nun ist Wille das Vermögen, aus deutlichen Vorstellungen, nach vorhergegangener Ueberlegung sich zu dem einen oder zu dem andern zu bestimmen; unter einem deutlichen Begrif etwas als gut zu billigen, oder als ein Uebel zu verwerfen.

II. Ob der Wille eine eigene Grundkraft der Seele sei? — Erkennen und Wollen gehören also nun nach ihrer innern Verbindung genau zusammen. Vielleicht machen sie aber auch beide nur eine und die nemliche Grundkraft der Seele aus? Eigentlich und der Strenge nach zu reden, kann ein einfaches Wesen, wie unsere Seele, auch nur eine einfache Kraft besizen. Alle die verschiedene Fähigkeiten und Operationen sind nur so viel verschiedene mögliche oder wirkliche Modifikationen — Richtungen und Anwendungen einer und der nemlichen Kraft. Einfaches Seelenwesen: also auch einfache Seelenkraft! Seelenkraft muß einfach seyn, wenn Seelenwesen einfach ist. Vielerlei Potenzen lassen sich unterscheiden: aber darum sind es nicht so vielfache oder zusammengesezte Kräfte. Indessen, wenn es nur auf die Anordnung unserer Begriffe ankommt, lässet sich wohl auch Verstand und

Wille, jedes für sich, auf eine gewisse Art, als ein eigenes Grundvermögen, in Ansehung der davon abstammenden einzelnen und besonderen Operationen des Denkens und Wollens, betrachten, insofern diese in einem gewissen Stammvermögen sich vereinigen. Empfinden, Urtheilen, Schliessen, Erinnern, Vorhersehen — alle diese besondere Wirkungen des Denkens laufen doch in ein gewisses Grundvermögen zusammen. Und alle die besondere Bestrebungen und mancherlei Arten des Begehrens und Verabscheuens lassen sich auf gleiche Weise unter einem und dem nemlichen Stammbegrif des Willens miteinander verbinden. Insofern nun kann man den Verstand und Willen, jeden für sich, auch als eine unterschiedene Grundkraft der Seele betrachten.

III. Wie die mancherlei Aeußerungen des Willens nach dem verschiedenen Stufengang der Seele sich unterscheiden? — Es gibt eine Gradation des Denkens (Logik S. 133. folg.). Eben so gibt es auch mancherlei besondere Aeußerungen des Willens, die nach ihrer Stärke und Beschaffenheit verschieden sind, als so viel verschiedene Grade — Fortgänge, Ausbildungen, Entwikelungen der Willensthätigkeit. Jede Aeußerung des Willens sezet doch immer gewisse Vorstellungen in der Seele voraus. Je nachdem diese Vorstellungen klärer, lebhafter und gehäufter werden:

wird auch die Thätigkeit des Willens dadurch mehr angezogen, inniger und fester bestimmt. So bilden sich auch in Ansehung des Willens verschiedene Stufen.

Erste und unterste Stufe. Bei dunkler Wahrnehmung — dunkele, noch unbestimmte Regung, ohne eine entschiedene Richtung auf irgend ein bestimmtes Objekt. So bemerken wir aus eigener Beobachtung etwa bei uns selbst ein dunkeles Streben unserer Natur, ohne daß wir selbst noch wissen, wohin es eigentlich gerichtet. Es mangelt uns was. Wir bedürfen etwas. Aber womit dieser Mangel gestillt? und dies Bedürfniß befriediget werden soll? was diese Leere füllen soll? können wir oft selbst nicht sagen.

Zweite Stufe — klare und bestimmte, hin auf einen bestimmten, mit Klarheit wahrgenommenen Gegenstand gerichtete Begierde: bei unterscheidendern, bestimmtern Erkennen.

Dritte Stufe — mächtige, dringende, vorwiegende und herrschende Bestrebung; obgleich nur bei einem verworrenen Eindruk und undeutlicher Vorstellung des Gegenstandes: Affekt. Die Begierde wird gleichsam hier zur Nothwendigkeit und zum Gesez. „Es

muß nun seyn" rufet gleichsam eine innere Stimme in uns. Alles muß schweigen, was gegen eine solche Begierde sich sezt. Der Affekt allein will herrschen. Der Verliebte, der Zornige, der Rach- und Eifersüchtige ꝛc. gibt keiner andern Vorstellung Plaz, bis die Herrschaft des zu mächtig gewordenen Eindruks in ihm auf irgend eine Weise gebrochen werden kann.

Vierte Stufe — Bestrebungen, zufolge vorhergegangener Ueberlegung, einer deutlich erkannten Präferenz: reflektirtes Wollen.

IV. Wie die innere Stimmungen und Principien des Willens hiernach sich ordnen lassen? — Alle die verschiedene Aeußerungen der wollenden oder begehrenden Kraft sezen auch so verschiedene Principien im Willen voraus.

Neigung — nennen wir jede allgemeinere Stimmung zu einer gewissen Art von Gegenständen. Habituelles Begehren. Man sagt von einem Menschen: er hat Neigung (inklinirt) zum Spiel, zum Frauenzimmer ꝛc. Man siehet hier nicht auf den einzelnen Akt, oder das einzelne Objekt, sondern auf die in der Seele schon vorhandene Stimmung für eine solche Art von Gegenständen überhaupt.

Leidenschaft wird es genennet, wenn eine solche Neigung stark und herrschend wird. Habitueller Affekt. Einige der Namen, womit wir gewisse moralische Eigenschaften oder Fertigkeiten bezeichnen, dienen — beides, sowohl blos die Neigung, als auch das Leidenschaftliche derselben zu bezeichnen. z. B. Liebe kann blos Neigung seyn, oder auch — Affekt. Andere schließen schon immer das Leidenschaftliche mit in ihrem Begrif z. B. Zorn, Schreken rc.

Trieb heißet nun hier nichts anderes, als die auf eine solche Art bestimmte oder geschäftige Kraft.

V. Wie die Grundtriebe von den abgeleiteten Trieben verschieden? — Grundtriebe sind die allgemeine Stimmungen, woraus die mancherlei Thätigkeiten des Willens hervorquellen. Die bestimmtere Anwendungen derselben, in genauerer Beziehung auf besondere Gegenstände, nennet man abgeleitete Triebe.

Bei ähnlichen Grundneigungen können gleichwohl die Anwendungen, nach Beschaffenheit der Begriffe, bei verschiedenen Subjekten ganz verschieden seyn. So können etwa mehrere Menschen in einer gewissen Grundneigung für Ehre übereinstimmen, die gleichwohl ganz verschieden handeln; weil diese besondere

Handlungen etwa nach der Verschiedenheit ihres Begrifs von Ehre bestimmt werden. Was der eine für Ehre hält, das ist nun nicht Ehre für den andern. Die Neigung ist im Grunde nun einerlei, aber die Anwendungen sind verschieden. Einer der entschiedensten, allgemeinsten und unverkennbarsten Triebe ist Selbstliebe — Stimmung eines Wesens für seine Selbsterhaltung und die Beförderung seines Wohlseyns, die Vermehrung seiner Genießungen, überhaupt für alles, was mit seinem Selbst in einer nähern oder entferntern Verbindung stehet. Kein Wesen, welches es auch immer sei, arbeitet wider sich selbst; kein Wesen kann auf seine Zerstöhrung — muß auf seine Selbsterhaltung gerichtet seyn. Dies berechtiget uns, die Selbstliebe für einen allgemeinen Grundtrieb aller empfindenden Wesen anzunehmen.



Eigenthümlichkeiten perceptionsfähiger Wesen.

Was hat denn die denkende, geistige Substanz vor andern unempfindenden und bewußtseynslosen Wesen voraus? Welches sind ihre Vorzüge?

Erster Vorzug.

Nur in denkenden Substanzen kann eine lezte Absicht gegründet seyn.

So lange etwas nur bestimmt ist, ein Mittel zu seyn, für andere Wesen gewisse Absichten zu befördern: so lange lieget nun auch die lezte Absicht nicht in ihm selbst. Undenkende Wesen, mit aller ihrer Realität, Schönheit und Vollkommenheit — die herrliche Blume, mit ihrem erquikenden Duft und lieblichen Farben; der ganze prachtvolle Himmel und was wir uns in der Natur von undenkenden und empfindungslosen Wesen denken können — für sich genommen, ausser Beziehung auf andere Wesen, denen alle diese Dinge nüzen sollen: haben keinen lezten Zwek in sich. Alle ihre Vollkommenheit ist für diese Wesen selbst, eben darum, weil sie keines Bewußtseyns fähig sind, keine wahre Realität.

Zweiter Vorzug.

Nur denkenden Substanzen kann in dem eigentlichen und höhern Sinn ein Leben zugeeignet werden.

Leben und Glükseligkeit ist ein Apanagium denkender und geistiger Wesen. Was heißt Leben? In dem allgemeinsten Verstande heißt es überhaupt nicht mehr als jede Wirksamkeit. Nun ist überall in der ganzen Natur kein absoluter Tod: überall ist Leben und Thätigkeit durch die ganze Natur verbreitet. Alle ihre Kräfte — leben. In einem schon bestimmtern Sinn versteht man das Empfindungsleben. So lebt ein Thier. Aber der erhöhte Begrif — Geisterleben, erfordert noch mehr als Empfinden. Deutliches Bewußtseyn und reflektirte Thätigkeit ist Leben eines Geistes.

Dritter Vorzug.

Nur denkende Substanzen sind einer Glükseligkeit fähig.

Dies lehren die Begriffe unmittelbar. Glükseligkeit ist ein Zustand des Vergnügens. Vergnügen entstehet aus dem Anschauen, dem Bewußtseyn und Genuß des Guten. Wesen, die keiner Perception und keines Bewußtseyns fähig sind, können also, eigentlich zu reden, schon dem Begrif zufolge, keiner Glükseligkeit empfänglich seyn.

Ueber Freiheit und Fatalismus.

Hier treffen zwei widrige Systeme, oder wenn man lieber will — zwei Hypothesen gegen einander: von Freiheit und Nothwendigkeit. Alte und neue Weltweisen waren zu allen Zeiten darüber im Streit. Noch ist es das Labyrinth der Philosophen. Wundern darf man sich darüber auch nicht. Man erkannte gar bald auf der einen Seite, daß der Mensch in seinen Neigungen und Handlungen von mancherlei andern Dingen abhängig, auch in seinen Schiksalen auf eine gewisse Art doch immer einem fremden Einfluß unterworfen — nicht durchaus von allen Einwirkungen anderer Kräfte und Ursachen unabhängig, und so ganz nur sich allein überlassen sei. Auf der andern Seite war es einem innern Gefühl des Menschen so gar natürlich, sich für ein freies Wesen zu halten. Die zwei Provinzen der Freiheit und Nothwendigkeit, Wahl und Abhängigkeit, durchkreuzen einander, laufen so oft und so vielfach in einander zusammen, daß es wohl schwer werden muß, die eigentliche Grenze zwischen beiden zu bestimmen. Nur darauf aber kommt es an, einmal fest zu sezen: wie weit Nothwendigkeit? und wie weit Freiheit reiche? Hätten die Vertheidiger einer und der

anderen Parthei allen Eigensinn, Streitsucht und Eroberungsabsichten beiseite gesezt: so würde vielleicht der Streit nun längst schon beigelegt und berichtiget seyn. Nun aber war es dem Vertheidiger der Nothwendigkeit nicht genug, wenn ihm zugegeben wurde, daß der Mensch durch gewisse vorhergegangene Vorstellungen, Einsichten, Beurtheilungen zu seinen Handlungen veranlaßt und beweget werde; auch daß Lagen und Umstände, Verhältnisse und Verbindungen in das System seiner Thätigkeit einen mannichfaltigen Einfluß haben. Er wollte vielmehr alles gewinnen, und den Menschen nun so ganz unter das Joch einer blinden, eisernen Nothwendigkeit zwingen. Auch der Vertheidiger der Freiheit greifet bisweilen zuweit aus, wenn er die Freiheit bis zu einer völligen und absoluten Gleichgültigkeit hinausdehnt. Der Streit ist unendbar, so lange man nicht eine gewisse und feste Regel annimmt, wornach die Sache entschieden werden muß.



Gang der Untersuchung.

Lassen sie uns nach jenen allgemeinen Bemerkungen

I. Das Interesse des ganzen Streits bestimmen, die streitende Partheien selbst vorführen, und jede für ihre Sache — den Fatalist, für Nothwendigkeit; den Vertheidiger der Freiheit — für Freiheit sprechen hören. Dann erst wollen wir

II. in die Materie selbst eingehen. Und zwar

1. den Stand der streitigen Frage mit der möglichsten Genauigkeit bestimmen, den Begrif von Freiheit, seinem völligen Umfang nach, entwikeln, und auf einige, zu gründlicher Entscheidung des Streits wesentliche Unterscheidungen aufmerksam machen.

2. Mit gewissenhafter Unpartheilichkeit die Gründe und Gegengründe miteinander vergleichen, und dabei bemerken, was nun? und wie viel? der Fatalist bewiesen, und was er noch ferner zu beweisen schuldig ist?

3. Auch die Folgen der beiden Systeme untersuchen: und wenn hierbei die Schädlichkeit des

fatalistischen Systems sich zeigen sollte, nun auch die Kunstgriffe, womit er solche zu verbergen, und die Ausflüchte, wodurch er sich zu schüzen suchet — aufdeken oder versperren. Stellen wir sodann noch

III. zur weitern Ausführung und völligern Uebersicht dieses wichtigen Artikels, die Meinungen, Erklärungen und Räsonnements berühmter Philosophen zusammen.



Interesse.

Bin ich auch nur Maschine? Nur etwa auf eine eigene Art gestimmt; aber aus unvermeidlicher Nothwendigkeit, wie jede andere Maschine, gestimmt — durchausleidend; ein Spiel fremder Kräfte, die mich hin und her bewegen, anziehen und abstossen — treiben und drängen? — Oder bin ich ein freihandelndes Wesen? selbst Urheber meiner Handlungen, für die ich Rechenschaft geben muß; und wodurch ich selbst mein Glük oder Unglük gründen kann? Was ist meine Bestimmung? und zu welcher Ordnung von Wesen wollte der Schöpfer, daß ich gehören sollte? Diese Fragen können durchaus nicht gleichgültig für einen Menschen seyn, der noch einigen Gefühls seiner Menschenwürde fähig ist. „Mir ist es einerlei, was ich nun sei" welch eine unwürdige Sprache wäre dies! Ein Thier würde so nicht sagen, wenn es den Sinn der Sache begreifen könnte.

Warum will man aber — sagt der eine, den Menschen um Freiheit, die er fühlt, chikaniren? Warum soll er nun Maschine seyn, wenn er mehr als Maschine; wenn er etwas besseres ist? Warum soll er in Fesseln gehen, die er nicht fühlt? — Ein irriges

Gefühl ist es — sagt der andere. Und Pflicht ist es, dem Menschen den Verstand zu öfnen und ihn zur Wahrheit zu führen. Unphilosophisch wäre es, etwa durch eine gehäßige Verknüpfung des fatalistischen Systems mit andern verschrienen Lehren, der streitigen Frage noch ein größeres Gewicht zu verschaffen, und die Untersuchung selbst von der Wahrheit abzuleiten. Sei es auch, daß der Fatalismus als eine Folge des Materialismus, wenigstens insofern sich betrachten ließe, als der spekulative, räsonnirende Materialist sich wohl immer für den Fatalismus erklären wird: da die Seele, wenn sie ein materielles und körperliches Wesen ist, nun wohl auch nach körperlichen Gesezen bestimmt werden muß. Sei es auch — daß der Spinozismus leicht eine Aftergeburt hiervon werden könnte. Aber seine Gegner spinozisiren und materialisiren, schlägt in einem Zeitalter nicht mehr an, wo die Vernunft ihre Rechte kennet: wo Anheftung verschriener und abgewürdigter Namen für einen abgebrauchten, elenden und nichtswürdigen Kunstgrif stumpfer Köpfe gehalten wird; welche ihre Gehirnfehler hinter einem solchen Turban noch auf eine anständige Art zu verbergen suchen.

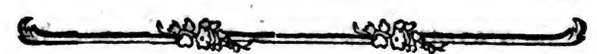
Solche Schwachheiten — oder wie man es sonst nennen will — gehören mit in das Argumentum ab invidia duktum. Und damit kann für die gute Sache nichts gewonnen werden.

Der Fatalist will uns überreden, daß die Meinung von einem unvermeidlichen Verhängniß ins menschliche Leben überall keinen nachtheiligen Einfluß habe. Verhängniß und Freiheit — sagt er, ist hier einerlei. Der Vertheidiger der Nothwendigkeit bleibet im bürgerlichen Leben denen, die nichts von Verhängniß wissen, völlig gleich. Er denket nicht wie andere gemeine Menschen, aber er handelt eben so wie sie. Er weiß, daß er nicht frei ist: aber er handelt, als wenn er es wäre. Die Empfindung herrschet über den Verstand. Das irrige, aber aus weiser Absicht Gottes dem Menschen eingeschaffene Gefühl von Freiheit, bleibet dennoch wirksamer, als alle entgegengesezte Spekulation. Nur so lange glaubet der Weltweise an Verhängniß, als er in seiner eigenen Sphäre ist; in der Sphäre des bürgerlichen und moralischen Lebens aber vergißt er das Verhängniß, und handelt mit andern nach der Empfindung der scheinbaren Freiheit. Also kann der Vertheidiger des Schiksals auch Moralist, Urtheilsprecher und Priester seyn. —

Nun freilich das alles kann er seyn! aber doch nicht anders — wenn der Fatalist gewonnen hat, als Maschine. Dies ganze moralische und bürgerliche Leben wäre alsdann ein pures Marionettenspiel. Vorausgesezt nun freilich schon, daß das System des Fatalisten seine Richtigkeit habe, bliebe der Einfluß immer unabänderlich, wie er bestimmt, und die Dinge würden ihren nothwendigen Gang unaufhörlich fortlaufen: lehre man

Freiheit oder Nothwendigkeit. Aber so lange der Streit noch unentschieedn ist, müssen auch die Folgen untersucht und erwogen werden, die jene Meinung haben könnte, wenn sie angenommen würde und irrig wäre. Spekulation kann oft in Handlung sich endigen. Und eben das befürchtet der Vertheidiger der Freiheit — traurige Verheerungen für die schönste und fruchtbarste Gebiete menschlicher Erkenntniß, und für das ganze sittliche Leben der Menschen. Die Untersuchung muß erst entscheiden, ob diese Furcht gegründet sei.

Allge-



Allgemeine Vorstellung der zwei entgegengesezten Systeme.

Der Fatalist spricht mit Stärke und Zuverläßigkeit für das

System der Nothwendigkeit.

Mit allem Bedacht will ich dem Vortrag des Fatalisten alle mögliche Scheinbarkeit und Stärke geben; ganz so ihn reden lassen, wie ich selbst — an seiner Stelle reden würde und reden müßte. Ueberall bei philosophischen Streitigkeiten, die nur einzig für Wahrheit geführt werden sollen — muß es so seyn. Nie sollte man die Wichtigkeit der gegnerischen Gründe vermindern, zurükhalten, oder so zerstümmelt, so armselig und so troken sie hinstellen, daß man zwar scheinbar sich den Sieg erleichtert, aber am Ende dann auch nicht seinen Gegner, sondern sich selbst besiegt.

Illusion ist es, sagt der Fatalist, was man für Freiheit hält; eine Art von Selbsttäuschung, so oft wir glauben, wir hätten anders handeln können, als wir handeln; ein Spielwerk, womit die Natur ihre Kinder in der Zeit ihrer Schwachheit befriediget, bis sie wachsen am

Geist und stark genug sind, den Gedanken der großen und allgemeinen Verknüpfung der Dinge zu tragen. Die Triebfedern der menschlichen Handlungen sind in dem Zusammenhang des Ganzen verborgen eingewebt. Bei dem schmeichelnden Traum von Freiheit handeln wir doch immer — und müssen so handeln und können nicht anders — als die Verfassung des Ganzen, als Lage und Umstände und Verhältnisse; Stellung, Maas und Inhalt unserer Kräfte — innere Zustände, unwillkührliche Dispositionen und Einwirkungen der von aussen auf allen Seiten uns umgebenden Ursachen, es erfordern. Wir merken nur nicht sogleich das Gesez der Nothwendigkeit, dem wir unterworfen. Aus Vermessenheit verdeken wir oft auch selbst unserm Auge den tiefern Blik in Wahrheit. Himmel und Erde und Meer und Sonnen und Welten laufen in unbewegter, feststehender, unverrükbarer Ordnung den ihnen einmal vorgeschriebenen Gang. Der eingebildete Wurm — der Mensch, will Meister seyn und herrschen — eigenmächtig handeln: indeß die ganze unermeßliche Natur einem ewigen Gesez gehorcht. Das ganze Handlungssystem des Menschen ist mit in dem grossen Zirkel der Dinge beschlossen. Der Mensch ist Maschine; und wie Maschine durch körperlichen Stoß oder Druk bewegt und verändert wird: eben so muß auch der Mensch durch einen

Gedankenstoß und das Zusammendrüken unzählicher Ursachen in seiner Sphäre sich fortbewegen. Alle unsere Bestrebungen, Begehren und Abscheu, Wille und Thätigkeit — sind durchaus Folgen unserer Vorstellungen. Anlagen, Organisation — von dem ersten Keim des Entstehens bis zu der völligen Ausbildung; der Nervenstof, mehr oder mindere Reizbarkeit der Sinne; Blutmischungen und Temperament — die erste Ingredienzen des werdenden Menschen; Klima, Nahrung, Lebensart, Instruktionen, Anläße und Eindrüke — eine unerreichbare Menge ineinander verflochtener, nicht bemerkter, anziehender, erwekender, entscheidender Kräfte in und ausser uns: — bestimmen die Beschaffenheit, Folge und Ordnung, den Innhalt und Umfang unserer Begriffe. Und bei einer genauern Zurükführung auf die vorausgehende Zustände; und bei der Analyse der in unsere Thätigkeit einfliesenden Principien muß man endlich auf solche, am äußersten liegende, lezte Ursachen stossen, die ganz außer der Gewalt des Menschen befindlich — und den Menschen überall zu dem bestimmen, was er ist und wie er handelt.

Ein System! rufet der Libertist entgegen — das, wenn es so wäre, die greulichste Verheerungen in der Moral nach sich ziehen müßte; bei dem die schöne und herrliche Tugend, wie das Laster, nur Chimäre:

und Glük und Unglük, Wohlfahrt und Verderben, eines wie das andere, für den, den es trift, durchaus unvermeidlich werden müßte. Ein System! — das keine Rechtfertigung der allherrschenden Weisheit und Güte Gottes weiter übrig ließe; das allen Eindruk, alle Furcht und sogar die Gerechtigkeit der Strafen und Geseze unter den Menschen aufheben würde. Ein System! — bei welchem auch die gottesvergessenste Ruchlosigkeit und der ausgelassenste Frevel doch immer eine sichere Zuflucht fände. Ein System! — das, wenn es gemein würde, alle edele Triebe im Menschen — alles Aufstreben zum Guten erstiken; allen Kampf wider Laster und Thorheit mit einmal hemmen; die ganze Natur des Menschen erschlaffen; seine Würde niederdrüken — Ströme von Elend, Verwüstung und Jammer über das Menschengeschlecht nothwendig bringen müßte: das allerfürchterlichste, allergefährlichste aller jemals wider Religion und Sitten ausgesonnener Systeme. Das wahre Anathema für den gesammten allgemeinen Menschenstaat!

Diesem fatalistischen System sezt er mit fester Entschlossenheit den

Glauben an Freiheit

entgegen.

Was dieser Glaube bei weiterer Zergliederung nun in sich fasse? —

Daß Gott der vernünftigen Natur des Menschen ein Grundvermögen eingeschaffen, aus

eigener, ungezwungener Bewegung — obwohl aus Gründen geprüfter und erkannter; nicht immer erreichter — doch immer bis zu einem gewißen Grad für ihn erreichbarer Wahrheit sich selbst zu bestimmen. Daß die Art und Weise zu handeln nicht in einer absoluten Nothwendigkeit, noch in einer Verkettung ganz bestimmender, ganz entscheidender Ursachen so unwiderstehlich gegründet, daß das Gegentheil für ihn durchaus unmöglich würde. Daß es von dem Menschen abhange, auch unter diesen bestimmten Umständen, etwa einen verschiedenen Gang und von mehreren möglichen die von ihm am beliebigsten gefundene Richtung zu nehmen. Daß durch irgend eine allgemeine Verknüpfung der Dinge doch nie die Willkühr durchaus müßig, unwirksam und untheilnehmend werden könne. Daß bei aller der stufenweisen Auf- und Absteigung der Erkenntnißkräfte, bei aller Verschiedenheit der Organisation; unter dem Gemisch innerlicher und äußerlicher Ursachen und deren mancherlei Einflüssen, dennoch immer der Mensch vermögend bleibe, nach Einsicht — nicht wie Maschine — sondern nach dem stärkern oder schwächern Schein der ihm beiwohnenden, leuchtenden Vernunft; nach Schiklichkeit und Wahrheit sein Verhalten zu ordnen und sich selbst zu regieren. Daß etwa ihre Erleuchtung, daß Ueberlegung und Wahl durch Umstände und

Beziehungen in einzelnen Fällen erschwert oder erleichtert; gehindert oder befördert werden könne; in ihrer Wurzel aber ein unentwendbares Eigenthum des Menschen bleibe. Daß der Werth und Unwerth menschlicher Handlungen allein von dem richtigen oder verkehrten Gebrauch seiner Kräfte abhänge. Daß wir nur alsdann erst schuldbar werden, wenn wir die uns mögliche Prüfungen und Beurtheilungen vernachläßigen — der Ordnung der Dinge und unserer Natur zuwider handeln. Daß Sittlichkeit das einzigwahre Principium aller Zurechnung; und Strafen und Belohunngen nur insofern als gerechte Vergeltungen angesehen werden können, als sie Folgen des mit Freiheit gewirkten Guten oder Uebels sind. Daß endliche Glükseligkeit — eine auf Bewußtseyn der mit Treue und Rechtschaffenheit, nach bestem Vermögen, angewandten, vernünftigmoralischen Kräfte gegründete Beruhigung sei, und der Lohn der Tugendhaften. Daß im Gegentheil kein Unglükseliger werde, noch werden könne, als der durch Mißbrauch der Freiheit, durch moralische Verderbniß — den Dienst des Lasters und eigenwillige Anhänglichkeit an Thorheit und Sünde, der großen Absicht seiner Existenz, der Bestimmung seiner Natur, d. h. seinem eigenen Wohlseyn widerstrebt, oder zu dessen Genuß sich unfähig macht.

Diesen Glauben empfiehlt er als den ältesten, aus empfundener Evidenz durchgängig angenommenen, auch nach strenger Prüfung vernünftig befundenen, rechten und wahren Glauben, wogegen die künstlichste und spizfindigste Argumentation nichts vermöge.

Nach allen diesen Deklarationen und Deklamationen ist die Sache noch nicht ausgemacht. Die Frage muß genau und deutlich bestimmt, die gegenseitige Gründe mit stiller und ruhiger Vernunft einzeln geprüft, und der ganze Streit mit Vorsicht und Unterscheidung geführt werden.

Zu genauer Bestimmung der streitigen Frage.

Alles, was der Vertheidiger der Freiheit vernünftiger Weise behaupten und nicht behaupten kann, wird aus folgenden Bestimmungen erhellen.

1) Er läugnet nicht, daß der Mensch nach Vorstellungen und Beweggründen handele: aber er läugnet, daß der Mensch nun darum nicht frei sei, weil er nach Vorstellungen handelt.

2) Er läugnet nicht, daß Ideen und Motiven den Willen bestimmen: aber er läugnet, daß sie ihn auf die nemliche Art bestimmen, wie Stoß und Druk, Kugeln oder Gewichte eine Maschine bestimmen; er läugnet, daß es einerlei sei, ob man einen Menschen an Ketten schleppe, oder ob er, weil er es gut findet, seinen Vorstellungen zu folge, selbst an einen Ort sich hin bewege.

3) Er läugnet nicht, daß jene bewegende, idealische Ursachen menschlicher Handlungen zum Theil von äußern oder physischen Umständen und Kräften abhängig; aber er läugnet, daß es nicht in der Gewalt des Menschen stehen sollte, durch überlegende Betrachtung und geflissene,

aufmerksame Vergleichung aller dieser Umstände, ihrer Wirksamkeit eine andere Richtung zu geben, als sie ohne dieselbe genommen haben würden.

4) Er läugnet nicht, daß der Mensch nun so handeln müsse, wie er nun die Sache einsiehet und beurtheilet: aber er läugnet, daß der Grund, warum er sie nun so — nicht anders, nicht besser einsiehet und beurtheilet, nicht in einer gewissen Achtlosigkeit liegen könne; er läugnet, daß, wenn der Säufer und der Spieler nun darum spielt und säuft, weil er es nun für sein Glük hält — diesem schon zu mächtig gewordenen Hang zu folgen, weil dieser Hang nun jede andere Betrachtung überwieget; daß es darum nicht vorher in seiner Gewalt gestanden, durch Erfahrung und Beispiel die schrekliche Folgen jener Leidenschaft kennen zu lernen, und diese Erfahrungen so zu benuzen, daß die in ihm aufkeimende Neigung dadurch in Zeiten erstikt worden wäre.

5) Er läugnet nicht, daß auch jene Aufmerksamkeit durch Eindrüke, Perceptionen und Vorstellungen veranlaßt, erwekt, unterhalten und befördert werden müsse; daß äußere Situationen und Umstände und innere Dispositionen derselben zuträglich oder hinderlich werden können: aber er läugnet, daß hierzu nun nicht auch jene

hervorstrebende, eigene Energie, ein selbstthätiges Vermögen erfordert werde.

6) Er läugnet nicht, daß die menschliche Handlungen, insofern sie dem Urtheil von der Präferenz, der Einsicht des Guten und Vernünftigen gemäs, nun auch auf eine gewisse Weise nothwendig sind: aber er läugnet, daß darum die Handlung an sich schlechterdings und unbedingter Weise dergestalt nothwendig werde, daß das Gegentheil auch physisch durchaus unmöglich sei; daß z. B. wenn ich an einer vollen Tafel, aus Sorge für meine Gesundheit, meiner deutlichen Einsicht zu folge, nun nichts mehr genieße — daß nun darum es mir auch physisch unmöglich sei, meine Hand so gut, wie etwa mancher andere thut, noch jezt nach der Schüssel auszustreken und die Speisen zu dem Munde zu führen.

7) Er läugnet nicht den Einfluß der Vorstellungen auf den Willen und die Handlungen: aber er läugnet, daß die Seele nicht auch einen gegenseitigen Einfluß und eine gewisse Gewalt über die einzelnen Vorstellungen, Reize und Eindrüke ausüben könne — sie zu prüfen, zu vergleichen, zu berichtigen; und vermittelst dieser ihr eigenen Operation erst zu einem vollständigen Beweggrund der folgenden Aktion auszuarbeiten: daß z. B. die Seele, bei allem

dem Reiz, den eine niedliche Speise für mich hätte, nun dennoch, in Betracht meiner körperlichen Disposition und der schädlichen Wirkungen, die sie haben würde, nicht die endliche Entscheidung geben könne — sie nicht zu genießen.

8) Er läugnet nicht, daß der Mensch, um zu handeln, Vorstellungen, Ueberlegungen, Motiven nöthig habe: aber er läugnet, daß darum der Mensch nun nicht selbst der eigentliche und unmittelbare Agent von seiner Handlung sei; er behauptet, daß das Gegentheil so wenig folge, als wenn jemand sagen würde — daß ich nun darum nicht selbst gegangen, weil ich meine Augen brauchte, den Weg zu sehen, den ich gienge.

9) Er läugnet nicht, daß bei der Zurükführung der menschlichen Handlungen durch ganze Reihen vorhergegangener Bestimmungen, die gleichsam an dem vordersten Ende liegende — allererste, veranlassende, vermittelnde, erwekende Ursachen seiner Wirksamkeit vielleicht ganz außer seiner Gewalt gelegen; mit was für Anlagen z. B. das Kind gebohren, wie es geleitet, unterrichtet, erzogen, in was für Lagen und Umstände es gesezt wurde: — aber er läugnet, daß aus fremder Veranlassung handeln, eben so viel sei, als gar nicht handeln, oder gezwungen handeln, d. h. er läugnet, daß, wenn die

Seelenenergie vom Beginn ihrer Thätigkeit nicht ohne erwekende Ursachen sich äußern konnte, sie auch darum in dem Fortgang durchaus unthätig bleiben müsse. Er läugnet, daß die Seele, seit jener ersten Erwekung, nicht mit ihrer eigenen Kraft hervorstreben und nach dem verschiedenen Grad der Achtsamkeit, mit dem sie alle jene sich darbietende Materialien sammelte, betrachtete, zusammenarbeitete, und eben hiemit zu ihrem Eigenthum und zu solchen Beweggründen ausbildete, deren Einfluß vorwärts durch die ganze Serie der folgenden Handlungen sich erstreket — nun dennoch an dem allem keinen selbstthätigen Theil nehmen könne, sondern sich dabei nur durchaus leidend verhalten müsse.

10) Er läugnet nicht, daß die wirkliche Vorstellungen und Impreßionen schwächer oder stärker auf den Menschen wirken können: aber er läugnet, daß die Seele vermöge ihrer erinnernden, vorhersehenden, überlegenden Kraft, gewissen vorhergegangenen Eindrüken zufolge, auch für die Zukunft solche Situationen, wovon die Einwirkung gewisser Gegenstände abhängig ist, nicht befördern oder verhindern; ihre Organen nicht gewissen Eindrüken öfnen oder verschliesen und damit eine gewisse Oberherrschaft auch über die Vorstellung behaupten könne.



Wesen der Freiheit.

Fasse man das Wichtigere zusammen, um hieraus den völligen Begriff der Freiheit ihrer ganzen Ausdehnung nach zu entwerfen.

Der Mensch ist frei.

Was heißt dies nun? Wie weit? — Warum ist er es?

Insoweit und darum ist er es, weil bei allem Einfluß der Beweggründe er dennoch allein der wahre und eigentliche Agent — das selbsthandelnde Wesen ist; — darum ist er es, weil bei aller Abhängigkeit der Beurtheilungen von den Eindrüken und Perceptionen fremder Ursachen und Gegenstände, nun gleichwol der Akt selbst, beurtheilender, prüfender, vergleichender, überlegender Vernunft und der hiernach zu fassende endliche Entschluß, d. i. der Wille, sein eigenes Werk, und was seinen Einsichten und Ueberlegungen — seinem Wille zu folge, von ihm unternommen wird, doch immer das Resultat seiner eigenen Thätigkeit ist; — darum ist er es, weil er eine, wo nicht unmittelbare, doch mittelbare Obergewalt — vermittelst der ihm zukommenden Direktion seiner Organen, wenn

auch nicht über die erste unwillkührliche Impreßionen — wohin man etwa zulezt bei der Analyse menschlicher Handlungen und ihrer Principien zurükkommen dürfte — doch über die Fortbildung, Verknüpfung und das System der Vorstellungen, im Ganzen genommen, behauptet; — darum ist er es, weil jene, blos idealische Wesen, Vorstellungen und Motiven schlechterdings doch nicht wie körperliche Substanzen eine Wirksamkeit oder einige Gewalt auf das physische Wesen des Menschen äußern können: dessen Bestimmung also nur von dem ihm eigenen selbstbewegenden Vermögen abhängen kann; — darum ist er es, weil daher unter den nemlichen Umständen, d. h. bei der Gegenwart der nemlichen Beweggründe, die ihn nun vernünftiger weise so und nicht anders zu handeln bestimmen, die entgegengesezte Handlung doch darum nicht schlechterdings und physisch unmöglich wird; — darum ist er es endlich, und insoweit ist er es, als er sich keiner physischen Gewalt bewußt, die ihn anders zu handeln bestimme, als es dem ordentlichen Gang seiner Ideen, seiner eigenen Erkenntniß und seinem eigenen Willen gemäß. — Kürzer! Freiheit ist das Vermögen, bei Veranlassung gewisser Eindrüke und in Ansehung der vorkommenden Gegenstände, nach dem Grad der erkennbaren Präferenz der Dinge, sich selbst zu bestimmen; und unter denen

physischen gleichmöglichen Arten zu handeln, die vorzüglicher befundene zu wählen.

Anmerk. 1) Es gibt verschiedene Arten der Freiheit, die mit der gegenwärtigen Untersuchung in keiner Verbindung stehen. Dahin gehört die politische Freiheit — Unabhängigkeit von einer obern gebietenden Macht: die moralische Freiheit — Oberherrschaft über Affekt und Leidenschaft, oder Licht und Stärke der deutlichen Vorstellungen, insofern dadurch die Sinnlichkeit gezähmt und geleitet wird. Nur von der psychologischen oder metaphysischen Freiheit reden wir jezt. Beide gelten für eins. Wie wollte man auch noch die eine von der andern unterscheiden? Man müßte dann etwa sagen: die psychologische, gemeine Freiheit wäre die Freiheit, wie sie der gemeine Mensch zu haben glaubt, indem er seinem Willen zu folgen scheint; die metaphysische, eigentliche Freiheit aber wäre eine nach den lezten Gründen ihrer Realität genau geprüfte Freiheit. Das hiese aber im Grunde soviel; die Freiheit lasse sich einmal blos dem Schein und Namen nach; dann aber auch nach ihrer Realität und Wirklichkeit betrachten. Denn wenn die Freiheit bei strenger Prüfung nun nicht in ihrer Realität sich bewährt, so ist ja jene gemeine psychologische Freiheit nicht mehr als leere Einbildung, ein Traum und eiteler Wahn von Freiheit.

Anmerk. 2) Nur ein höheres moralisches Gefühl und die deutlichere Vorstellung, welche dies Vermögeu begleitet, macht deu Unterscheid der eigentlichen Freiheit, wie wir sie dem Menschen beilegen, und der Spontaneität der Thiere. Ein selbstthätiges Principium liegt auch schon in der Spontaneität. Nur äußert es sich bei Thieren mehr nach dunkelm Gefühl und einer undeutlichen Wahrnehmung.



Nöthige Unterscheidungen.

Die meiste und wichtigste Einwendungen, die der Vertheidiger der Nothwendigkeit gegen die Freiheit machen kann, scheinen sich zulezt in einen unrichtigen Begrif von Freiheit aufzulösen. Man verwirret eine absolute Indifferenz mit der Freiheit: die moralische Nothwendigkeit mit der physischen: und die vor der Aktion vorhergehende, mehr oder weniger leidende Modifikationen, und was die Handlung veranlasset, mit der Aktion selbst. Um also den Begrif von Freiheit rein und deutlich zu fassen, bemerke man noch folgendes.

Erstens. Freiheit, ihrem wahren Begrif nach, ist keine absolute, gänzliche Gleichgültigkeit. Nicht soweit muß man den Begrif von Freiheit ausdehnen, daß der Mensch jeden Eindruk der Dinge, wie er ihn empfängt, umändern könne; nicht so die Dinge sich vorstellen müsse, wie sie ihm erscheinen, oder etwas für wahr halten könne, was unter dem Charakter des Falschen sich darstellet; und umgekehrt. Auch muß man nicht meinen, daß der Mensch in Ansehung seines Urtheils vom Gutem und Bösem durchaus

unabhängig sei, daß er etwas für gut halten und billigen, oder etwas als schädlich und böse verwerfen könne, was nur unter der entgegengesezten Beschaffenheit ihm erkennbar ist, ihm anders erscheint. Ganz was anderes ist die Gleichgültigkeit der Neigung, und was anderes die physische Indifferenz, die blos darin bestehet, daß es mir immer noch physisch möglich bleibt, wenn ich schon meiner Neigung gemäß und zufolge meiner Erkenntniß nun so handle, dennoch die entgegengesezte Handlung zu verrichten.

Zweitens. Die Freiheit schlieset darum nicht alle moralische Nothwendigkeit aus. Nur blos die physische Nothwendigkeit ist der Freiheit entgegengesezt. Umstände, Betrachtungen, Beweggründe können bei unsern Handlungen zusammenfliesen. Und in einem moralischen, uneigentlichen Verstande dürfen wir sagen: sie bestimmen uns. Es wird uns zufolge dieser vorausgegangenen Erwägungen und Beurtheilungen unmöglich, anders zu handeln. Aber diese moralische Unmöglichkeit der entgegengesezten Handlung macht ja nun doch für die gegenwärtige Handlung nur eine moralische Nothwendigkeit. Blos physisch genommen, in bloßer Rüksicht auf die physische Anwendung meiner Thatkraft (vis activa) bleibt das Gegentheil noch

immer möglich. Einer, der an dem Ufer eines Flusses oder an einem Abgrund wandelt, muß freilich als ein vernünftiger Mensch sich auf dem Lande und in der Höhe halten. Aber soll er darum glauben: seine Füße wären gelähmt oder erstarrt, daß er nicht durch einen Sprung in jene Tiefe sich hinunterstürzen könne?

Drittens. In der Aktion selbst bestehet die Freiheit, nicht aber in den vorausgesezten leidenden Modifikationen. Umstände, Eindrüke, Apparenzen gehen voraus. Die Seele ist auf eine gewisse Weise aus Nothwendigkeit ihnen unterworfen. Sie kann den Eindruk nicht anders machen, als er ist. Nur da fängt ihre Thätigkeit an, wenn sie diese Eindrüke aufsammelt, vergleicht, und zu reflektirten, geistigen Begriffen ausbildet. Hiernach werden ihre Entscheidungen abgefasset, und diesem Endurtheil zufolge die bestimmte Handlung hervorgebracht. In der Anwendung der physischen Kraft bestehet die Freiheit.

Gründe und Gegengründe.

Der Vertheidiger der Freiheit schüzt sich mit einem innern Gefühl, einer wenigstens scheinbaren Evidenz, welcher zufolge bei weitem der allergröste Theil der Menschen, gleichsam aus Instinkt, von dem Besiz der so wichtigen Prärogativ der Freiheit sich so fest versichert hält, daß es unendliche Mühe kosten müßte, ihn davon abzubringen. Er hält sich berechtiget, hieraus zu folgern, daß der Glaube an Freiheit irgend eine natürliche Verknüpfung mit dem ganzen Gedankensystem des Menschen haben müsse. Der Fatalist selbst läugnet es nicht, daß die Menschen einem innern Gefühl zufolge an Freiheit glauben. Woher nun aber dieses Gefühl und dieser Glaube?

„Aus Güte und weiser Liebe — sagt der Fatalist, damit die Schwachen sich beruhigen, nicht gegen ihn murren sollten, hat Gott, weil es nun doch unmöglich war, den Menschen frei zu schaffen — das Uhrwerk, an welchem die nothwendige Folge der Dinge hänget, so geheim angelegt, und die Ketten, die ihn drüken, so vor ihm verborgen, daß daher das Phänomen der Freiheit in seiner Einbildung entstehen mußte.

Dadurch wird der Mensch beruhiget. Das Gute erfreuet ihn mehr, weil er es für sein Verdienst erkennet. Er leidet das Uebel geduldiger, indem er es seiner Schuld beimisset: obgleich alles nothwendige Folge des Schiksals ist."

In der That doch eine sonderbare Sprache! Das natürlichste, was hierbei sich denken lässet, ist nun wohl: warum also den aus weiser Güte verborgenen Irrthum offenbaren! Die Providenz hat also ihr Geheimniß nicht zum besten verwahrt. Der Schleier ist zu dünn: der scharfe Blik unsers Philosophen sieht durch; zieht den Vorhang auf — und siehe! was die ewige Weisheit den Menschen verbarg, stehet nun offen da. Freilich nur der Weise kann es. Aber wenn nun diese Weisheit — wie es doch möglich wäre — weiter ausgebreitet, und dann von manchen Schwachen übel verstanden und angewendet würde: dann hätte ja die weise Güte Gottes ihren Zwek verfehlt.

Noch nicht genug! man höre weiter.

„Gott wollte, daß die Menschen unter sich ein moralisches Reich oder eine bürgerliche Gesellschaft ausmachen sollten. Der erste Grundsaz in dieser moralischen Welt war der, daß wir die guten Menschen lieben und belohnen, die bösen hassen und bestrafen sollen. Eigentliche Strafen und Belohnungen finden bei dem Verhängniß nicht statt, weil niemand weder Gutes, noch

Böses aus und von sich selber thut. Darum hat Gott die scheinbare Empfindung von Eigenmächtigkeit (Freiheit) in unsere Natur hineingewebt. An dieser irrenden Empfindung hängen alle die übrige Triebwerke, die das sittliche oder bürgerliche Leben regieren: Ehrbegierde, Abscheu für Tadel, Mitleid, Reue, Scham — und darauf ist die ganze moralische Welt und die Sittenlehre mit ihren Gesezen gegründet."

Was für Säze! Also — die ganze moralische Regierung Gottes ist auf diesen Irrthum, den irrigen Glauben an Freiheit gegründet? und diesen Glauben, worauf Gott selbst die moralische Welt gegründet, sollte man vernichten? Ein Bekenntniß aus dem Munde des Fatalisten selbst, daß dieser Glaube zu den Absichten des bürgerlichen Lebens und der moralischen Regierung durchaus nothwendig sei! Nie sollte man ein unwiderstehliches Gefühl, wofür der Fatalist doch selbst das Gefühl von Freiheit erkennet, mit den Grundsäzen der Spekulation in Widerspruch stellen. Und in diesem Fall würde doch immer der Ausschlag wieder die leztere treffen.

Sei es aber! indem nun der Fatalist sich gegen ein gemeinherrschendes Gefühl erklärt, und es in ein Truggefühl verwandeln will, so ist wenigstens die Vermuthung gegen ihn. Ihm also lieget einer vernünftigen Regel zu folge nun auch der Beweis auf. Insofern

aber der Fatalist diese Beweisführung eingehet, nun darf freilich auch der Vertheidiger der Freiheit nicht blos jenes Gefühl ihm entgegenstellen, sondern er muß aus andern Gründen, von diesem angeblichen Gefühl unabhängig, die Beweise seines Gegners zu entkräften suchen. Nun dann die Gründe selbst!

Auf diese zwei Säulen oder zwei Hauptgründe stüzet der Fatalist sein System, die er überall für unumstößlich hält.

Erster Grund.

Der Mensch handelt nach Vorstellungen, darum ist er nicht frei.

„Wollen und Handeln sind Folgen unserer Vorstellungen. Ich kann nicht wollen, nur weil ich es will. Der Grund des Wollens kann nicht in dem Willen selbst: er muß in etwas anderm, das nicht Wille ist, enthalten seyn. Empfindungen, oder Vorstellungen des Verstandes sind es, die den Willen bestimmen. Der Verstand ist ja nicht frei. Wie kann es nun der Wille seyn? Alle unsere Vorstellungen sind Wirkungen fremder Kräfte. Sie kommen von außen. Die ganze Kette der Vorstellungen — man führe sie innerhalb des Menschen soweit zurük, als man will — endiget sich zulezt in einem Glied, das außer dem Menschen und außer der Gewalt des Menschen liegt: in der ursprünglichen Einrichtung unserer Natur, dem

Bau des Körpers, den Anlagen des Geistes, oder der Reihe und Ordnung der äußern Gegenstände, womit der Mensch in Verbindung gesezt wird. Alles kommt bei dem Willen auf die Gewichte an. Ich will etwas, weil ich es mir als gut vorstelle — Gewicht! Ich will das Gegentheil, weil ich es mir als besser vorstelle — stärkeres Gewicht! Ich überlege: die Waage schwankt. Aber sie kommt dann doch bald wieder in Ruhe. Die Gewichte entscheiden. Wille und Handlung des Menschen wird durch sie bestimmt."

Zweiter Grund.

Ein selbstbestimmendes, selbstbewegendes Vermögen streitet mit dem Saz vom Grunde. Darum ist der Mensch nicht frei.

„Der Wille kann nicht sich selbst bestimmen. Sich selbst bestimmen, sich selbst bewegen, das wäre so viel, als sich bestimmen und bewegen ohne Grund. Gott konnte den Menschen nicht mit Freiheit erschaffen, oder er mußte die große Wahrheit, den Saz vom Grunde, zerstören. Wenn der Mensch frei handeln könnte, so könnte auch aus Nichts etwas werden. Und dann hätte Epikur gewonnen. Wenn eine einzige Handlung ohne Grund geschehen kann, so könnte auch eben sowohl ohne Grund eine Welt ihre Wirklichkeit erlangen.

Prüfung des ersten Grundes.

In allen den Säzen, die man hier zusammen verbindet, und woraus ein Beweis wider die Freiheit genommen werden soll, lieget noch gar viel Unbestimmtes und Zweideutiges. Man hebe die Zweideutigkeit heraus, und bestimme näher den Sinn der Worte: dann sehe man, ob damit gegen Freiheit etwas bewiesen sei!

Also

I. „Der Mensch handelt nach Vorstellungen." Das heißt doch nur so viel: Vorstellungen werden Anlässe zum Handeln für den Menschen: aber er handelt doch — handelt selbst; er ist darum nicht durchaus leidend unter der Gewalt der Vorstellungen. Auch die vorstellende, überlegende, beurtheilende Kraft ist doch ihm selbst eigen; er ist sich dabei seiner eigenen Thätigkeit bewußt, und eben darum glaubt er frei zu handeln, wenn er seinen klaren Vorstellungen, seinen Einsichten und Ueberlegungen zufolge handelt. Wollte man Anlaß und Zwang für eins nehmen, dann wäre es schon Unterstellung dessen, was noch in der Frage lieget (petitio principii). Der Mensch handelt nach Vorstellungen: aber doch mit einem ganz offenbaren Unterscheid von allem körperlichen Druk und Stoß. Wenn einer nach Absicht und aus Betrachtung eines Guten veranlasset wird, seine Beine selbst aufzuheben

und hin an einen gewissen Ort sich zu bewegen: — das ist doch ganz etwas anders, als wenn ein anderer ihm etwa einen Stoß in die Lenden gäbe und dadurch zur Bewegung bestimmte. Wenn ich einen Stein hinwerfe, so muß er nun da liegen bleiben; wenn ich die Gewichter in einer Uhr anziehe, so weiß ich sicher, was der Erfolg davon ist. Aber wenn ich einem Menschen gewisse Vorstellungen mache, so weiß ich darum noch nicht, wie er handeln werde; weil die Vorstellungen nicht für sich der einzige völligbestimmende Grund des Handelns sind: erst in Verbindung mit seiner eigenen Energie, seiner selbstthätigen Kraft werden sie es. Nach dem verschiedenen Grad und Beschaffenheit derselben kann die Wirkung sehr verschieden seyn. Das Gesez der Freiheit ist nicht das einförmige, durchaus gleiche Körpergesez. Lasse man denn immer den Motiven und Vorstellungen ihren Einfluß. Aber lasse man auch dabei dem Menschen seine eigene Energie, seine selbstthätige, selbstbewegende Kraft. Mehr will der Freund der Freiheit nicht, als nur den Unterscheid zwischen moralischer und physischer Bestimmung. Aber der Fatalist sezt nun einmal voraus, was erst bewiesen werden soll, daß der Mensch nichts anders als Maschine sei, und als Maschine, durch Gedanken eben so, wie der Körper durch Stoß und Druk bestimmt werde. Nach Vorstellungen handeln, und nach Stoß und Druk bestimmt werden, heißt bei ihm einerlei. Der Mensch handelt nach Vorstellungen: wenigstens also vors erste doch auf

eine andere Art als Maschine. Ein Kaufmann z. B. hört, daß die Aktien steigen oder fallen: als ein thätiger, gescheider Mann richtet er sich sogleich darnach in seinen Wechselgeschäften und Bestellungen: ein anderer, träger, weiß es eben so wohl — thut Nichts. Also, wenigstens weit vielförmiger müssen die Geseze der menschlichen Handlungen seyn, als die, wornach körperliche Bewegungen bestimmt werden. Und eben weil wir diese Wirkungen nicht auf die einförmige, durchgängig gleiche Geseze körperlicher Bewegung zurükführen können; weil diese Vielförmigkeit in der Verschiedenheit der klaren Vorstellungen gegründet ist; weil diese klare Vorstellungen nun eben mein eigenes Wesen ausmachen; weil ich mir dabei so ganz keines Zwanges bewußt: — darum glaub' ich, daß der Grund meiner Handlungen in mir selbst liege; darum glaub' ich moralisch und frei zu handeln. Und was mich auch bestimmen mag, das bestimmt mich doch nicht so, wie ein Körper den andern. Der Mensch handelt nach Vorstellungen: aber mußten es genau diese? konnten es keine andere seyn? Ließen sich diese Vorstellungen darum nicht anders modificiren? und würde alsdann der Mensch nicht anders gehandelt haben? Wenn der Dieb nun stiehlt, weil er Stehlen für ein Mittel hält, durch den leichtesten und kürzesten Weg sich etwas zu erwerben: konnte er darum nicht dieser andern Vorstellung folgen, daß Stehlen ein gewagter und gefährlicher Handel sei, daß es den Menschen entehre, und alle gesellige Ordnung vernichte? Nach dem verschiedenen

Grad der Energie, der innern, selbstthätigen Kraft können Eindrüke, Begriffe und Vorstellungen bei dem einen roh, unvollständig und unausgebildet bleiben: ein anderer wird sie berichtigen, aufklären, verstärken, erhöhen. Seine Aufmerksamkeit und den Gebrauch seiner Organen hat nun doch der Mensch in seiner eigenen Gewalt. Der Mensch handelt nach Vorstellungen; nach Vorstellungen muß er handeln: aber nun doch nicht nach jeder einzelnen, bestimmten, so modificirten Vorstellung. Das hieße nun wieder als bewiesen unterstellen, was erst bewiesen werden soll. Also — nur überhaupt nach Vorstellungen. Und darum soll der Mensch nicht frei seyn? Eben das, sagt der Libertist, macht meine Freiheit aus, daß ich nach klaren Vorstellungen handele — die Maschine nicht. Eben darum bin ich nicht Maschine, sondern mehr als Maschine. „Aber ich muß ja doch nach Vorstellungen handeln." Dies Muß heißt aber nun nichts anders, als ich muß, überhaupt genommen, so handeln, wie es meiner Natur und meinem Wesen gemäß ist. Aber meine Natur ist darum nicht einerlei mit der Natur einer Maschine. Eben in dem Vorzug der klaren und deutlichen Vorstellungen, der einer Maschine nicht zukommt, bestehet dieser Unterscheid. Sophisterei ist es, wenn man gerade aus dem, warum ich glaube frei zu seyn, beweisen will, daß ich es nicht sei. Nach klaren und deutlichen Vorstellungen handeln, das nenne ich frei handeln. Nach klaren Vorstellungen muß ich handeln, das heißt nun eben so viel: Freiheit ist ein wesentlicher Vorzug

meiner Natur. Aber schließe man nun doch nicht — weil ich, meiner Natur gemäß, frei handeln muß: darum bin ich nicht frei. Jedes Wesen wird seiner Natur gemäß verändert. Und insoweit findet dies „muß" bei allen statt. Aber für Freiheit wird dadurch nichts verlohren. Man gibt es ja zu: der Mensch muß ein freies Wesen seyn.

II. „Der Verstand des Menschen ist nicht frei." Insofern ist er es freilich nicht, als er nach den wirklichen Apparenzen sich entscheiden muß; die Dinge nicht für etwas anderes nehmen kann, als sie ihm nun erscheinen. Aber hieraus folget noch nicht, daß diese Apparenz durchaus unvermeidlich war, d. i. daß die Dinge ihm nicht anders erscheinen konnten, als sie ihm erschienen. So urtheilt der Richter auch nach den ihm vorliegenden Akten, nach der wirklichen Apparenz. Aber folget daraus, daß in der Darstellung des Faktum keine Verfehlung vorgegangen, oder daß die Sache nicht etwa anders hätte dargestellt werden können oder sollen? Der Verstand ist nicht frei: aber eine solche Richtung kann er darum doch bekommen, daß, vermittelst der Aufmerksamkeit, die Begriffe mehr Klarheit und Vollständigkeit erhalten, und die Sache nicht blos nach ihrem gegenwärtigen Eindruk: sondern im Zusammenhang mit ihren Folgen, und einer größern Verknüpfung genauer und richtiger eingesehen und beurtheilt werden kann. Auf die Frage kommt es hier hauptsächlich an: ist der Mensch aus Nothwendigkeit

bestimmt, seine Aufmerksamkeit zu gebrauchen, wo er sie gebrauchet? Ist er aus Nothwendigkeit bestimmt, sie nicht zu gebrauchen, wo er sie nicht gebrauchet? Denn von dem Gebrauch der Aufmerksamkeit hänget die formelle Beschaffenheit — die Richtigkeit und Vollständigkeit der Vorstellungen ab, wornach der Mensch seine Handlungen bestimmt. Ist es in der Gewalt des Menschen — dies ist die Frage — vermittelst eigenen Anstrengens seiner Aufmerksamkeit, seine Vorstellungen anders zu modificiren, als sie nun etwa wirklich sind; und gewissen andern Eindrüken dadurch ein Gegengewicht zu halten? Ist der Gebrauch seiner Organen, seiner Empfindung und seiner Reflexion in des Menschen Gewalt? Nach klaren Vorstellungen handelt wohl immer der Mensch. Aber die Frage ist nun von dem Grad der Deutlichkeit und der Vollständigkeit. Und wenn der Mensch nach undeutlichen und unvollständigen Eindrüken irrig und unrecht handelt: dann fragt es sich, ob es ihm möglich gewesen, jene Impreßionen und jene Vorstellungen aufzuklären, zu berichtigen und diesen zufolge auch sein Verhalten anders einzurichten? Ein solches Vermögen hat der Schöpfer in den Menschen gelegt, das er brauchen kann, aber nun nicht aus Zwang und Nothwendigkeit brauchen muß. Aber warum — fraget der Fatalist, braucht denn etwa der Mensch dies Vermögen nicht? warum wendet er seine Aufmerksamkeit nicht an? ein Grund muß doch auch hiervon vorhanden seyn. „Etwa weil seine Aufmerksamkeit schon zu sehr

auf etwas anderes gespannt ist: darum ist er auf diesen Gegenstand unachtsam.“ Gespannt! — mag seyn. Aber! darum nicht aus Zwang und absoluter Nothwendigkeit gespannt. Abermals eine petitio principii, wenn dies der Fatalist nun schon wieder als ausgemacht voraussezen wollte. Ein sehr wichtiger Saz für diese ganze Untersuchung ist der: in der Natur des Menschen liegt eine durch Vorstellungen erwekbare, aber darum doch nicht zwingbare Energie. Diese selbstthätige Grundfähigkeit stehet mit der Vorstellungskraft der Seele in einer so wechselseitigen Verbindung, daß ohne gewisse Perceptionen jene Energie sich überall nicht äußern würde: aber auch ohne einen gewissen Grad selbststrebender Kraft manche Vorstellungen unwirksam bleiben müßten. Man fragt: „warum ein Mensch diese Energie nicht eben so anwende wie der andere?“ Darum nicht, weil diese Energie durch Vorstellungen nur erwekt, nicht gezwungen werden kann. Nun aber weiter fragen: warum strebt eine Seele nicht so stark wie die andere? warum sind gewisse Vorstellungen so sehr erwekbar für den einen, und so wenig für den andern? das hieße von der ersten und ursprünglichen Einrichtung der Dinge Rechenschaft fordern.

III. „Unsere Vorstellungen sind Wirkungen fremder Kräfte.“ Wie weit sind sie es? Nach ihrer materiellen Beschaffenheit, dem rohen, einfachen Eindruk nach, kommen sie von außen, und werden durch

fremde Ursachen der Seele zugeführt. Aber ihre Ausbildung, Vergleichung, Fortführung ist schon das Werk eines aufmerksamen und thätigen Geistes. Alle Eindrüke, die von außen kommen, vermögen nichts bei dem Menschen, als nach dem Grad, wie er seine Aufmerksamkeit darauf richtet. Tausend Dinge, wie stark sie auch unsere Organen afficiren, können bei einer unachtsamen oder flüchtigen Betrachtung unwirksam bleiben. Also nur die einfache sinnliche Impreßionen liegen außer der Gewalt des Menschen. Die Gegenstände, die sie hervorbringen, sind fremd. Das Vermögen aber, die von außen empfangene Eindrüke auf mancherlei Weise zu modificiren, in allerlei Formen auszubilden, zu verarbeiten; Licht, Ordnung und Stärke in die Begriffe einzutragen — ist darum doch der Seele eigen. Und diese also zusammengesezte, ausgearbeitete, geistige Begriffe sind nun nicht blos die Wirkungen äußerer Ursachen, sondern einer durch Reflexion in sich selbst thätigen Seelenkraft.

IV. „Die Kette aller unserer Vorstellungen endiget sich zulezt doch in einem Glied, das außer der Gewalt des Menschen liegt: wenigstens doch in der ursprünglichen Stimmung und Einrichtung, die der Schöpfer unserm Wesen gab.“ — Genug ist es, daß ich weiß: ich bin frei. Wie ich es ward? wie Gott in meiner Natur die Freiheit gegründet? wie meine physische und moralische Kräfte in der ersten Anlage zusammengestimmt wurden? — darnach frage

man

man mich nicht. Das Alles weiß ich nicht. Das heißt nach dem Grund meines Wesens fragen. Alle Wesen sind Gottes. Mehr weiß ich nicht. Nun aber — nach der ursprünglichen Einrichtung meiner Natur, und nach der bestimmten Anwendung der darein gelegten Grundfähigkeit — einer durch Vorstellungen nur erwekbaren, aber nicht zwingbaren Energie — bin ich es nun selbst, der handelt oder nicht handelt; so oder anders handelt. Aber von den lezten Grundkräften der Dinge kann ich nicht Rechenschaft geben. Kein Philosoph fordere sie!

V. „Bei dem Willen kommt alles auf die Gewichte an." Nenne man die Vorstellungen in einem uneigentlichen oder figürlichen Verstande, wenn man will, die Gewichte. Also diese Gewichte sollen den Menschen zum Wollen und Handeln bestimmen? Nun — entweder haben die Vorstellungen ein absolutes Gewicht, d. i. jede Vorstellung nach ihrem innern Gehalt, muß ohne Rüksicht irgend eines von dem handelnden Subjekt ihr beigelegten Werths diesen bestimmten Ausschlag geben: so wie bei körperlichen Gewichten darauf nichts ankommt, durch wessen Hand die Waage gehalten wird; — oder das Gewicht der Motiven ist subjektivisch, d. i. von der Beziehung auf das bestimmte handelnde Subjekt hänget es ab, was und wie viel jede Vorstellung nun wirklich wäge. Von einem absoluten Gewicht kann unmöglich die Frage seyn. Man müßte aller Erfahrung zuwider behaupten, daß der

nemliche Eindruk des nemlichen Objekts, d. i. die nemliche Vorstellung für jeden Menschen gleichwichtig oder unwichtig sei. Tausend Dukaten, als Belohnung einer Uebelthat, wägen für die Seele des Rechtschaffenen weniger als Nichts: können aber einen Schurken vielleicht zu einem Meuchelmord bestimmen. Beifall der Menschen kann dem einen die größte Anstrengung seiner Kräfte sogar angenehm machen: der Träge aber wird darum keinen Finger bewegen. Ruhm, Herrschaft, Tadel und Schande — was wägen denn alle diese Dinge für sich? Also von dem subjektivischen Gewicht allein ist die Rede. — Wer entscheidet nun aber, welch Gewicht jede Vorstellung für dieses bestimmte Subjekt haben soll? — Das handelnde Subjekt selbst muß es entscheiden, oder ein fremdes Subjekt. Nichts ungereimteres ließe sich sagen, als daß ein fremdes Subjekt es entscheiden solle. Niemand außer dem unendlichen Geist kann es wissen, was eine Sache in der Vorstellung eines andern ist. Jeder weiß nur, was die Sache für ihn macht — für ihn wäget. Also das handelnde Subjekt selbst muß es entscheiden. Wie denn aber? „Doch wieder zu folge gewisser Vorstellungen.“ Nun ist aber auch wieder der nemliche Fall. Ich frage nun wieder, ob diese Vorstellungen ein absolutes oder ein subjektives Gewicht haben? Und wenn man hier eben wie in dem vorigen Fall zugeben muß, daß nur von dem subjektiven Gewicht die Rede seyn könne: so darf man nun auch auf die nemliche Weise die ganze Serie der Vorstellungen bis auf die

erste zurückführen — und diese erste Vorstellung hatte nun doch kein absolutes, sondern nur subjektives Gewicht. Nun ist man nicht weiter als vorhin. Also das handelnde Subjekt muß das Gewicht der Vorstellungen entscheiden. Noch einmal! wie denn aber? mit Grund oder ohne Grund? — Nicht ohne Grund. Mit Grund also! und wo liegt dieser Grund? In der objektiven Vorstellung kann er nun allein nicht liegen. In dem handelnden Subjekt selbst muß er liegen, d. h. in seiner ursprünglichen Einrichtung muß etwas seyn, eine nicht weiter verfolgbare Grundkraft, eine eigene Energie, den praktischen Einfluß der von außen ihm zukommenden Vorstellungen in sein Verhalten auf eine eigene Art zu entscheiden. Nenne man dieses nicht weiter erklärbare Grundvermögen — Freiheit. So ist es ja bewiesen, daß der Mensch Freiheit habe.

Anmerkung. Vielleicht hat man diese zwei Dinge nicht sorgfältig genug unterschieden, wenn man behauptet, daß die Vorstellungen nothwendig sind. Sie sind es freilich in ihrer objektiven Beschaffenheit, d. h. wenn ich einem 1000 Dukaten hinlege, und er hat Augen, so muß er sie sehen. Aber sie sind es darum nicht nach ihrem bestimmenden Einfluß zum Handeln. Was der eine dafür thut, das thut der andere nicht. „Boni *nullo emolumento* impelluntur in fraudem; improbi sæpe *parvo*" Cic. *pro*

Milone. Und an einem andern Ort, wo vom theatralischen Beifall die Rede ist. „Immerhin mag manches unbedeutend seyn: für wen? Für den gesezten Mann. Für den Kleingeist aber, der von diesen Kleinigkeiten nun abhängig ist — wie wichtig! Einmal sich ausgezischt zu sehen — ist Tod für ihn: einmal beklatscht — Unsterblichkeit (plausum ei immortalitatem; sibilum, mortem videri necesse est)" Or. pro P. Sextio.

VI. „Der Wille kann nicht sich selbst bestimmen." Nicht der Wille, sondern der Mensch, der rechte, wahre Agent ist es, der sich selbst bestimmet. Der Wille ist nur Potenz eben so, wie der Verstand; ob man sie schon bisweilen personificirt und ihnen die Wirkungen beilegt, die doch eigentlich nur Wirkungen des Menschen sind. Nur durch Vermittelung dieser beiden unter sich korrespondirenden Potenzen wird die selbstthätige Kraft des Menschen in Bewegung gesezt. Beide Potenzen gehören zusammen; beide wirken mit und durcheinander. Keine ist durchaus von der andern unabhängig, keine schlechterdings der andern untergeordnet. Die erste Erwekungen kommen vom Verstande, d. h. die einfache Perceptionen, die der Mensch durch die Sinne empfängt, geben ihm den ersten Stoff zur Thätigkeit. Aber die nun schon erwekte, selbststrebende Kraft der Seele wählt nun solche Richtungen, stimmet sich selbst in eine solche Lage, wodurch die

weitere Fortbildung der Ideen befördert wird. Will man diese selbstgenommene Stellung der Seele schon Willen (Willkühr) nennen: so hängen die folgende Operationen des Verstandes insofern allerdings vom Willen ab. Aber was hierdurch an deutlichen Vorstellungen gewonnen wird, das wird nun auch wieder der Grund des folgenden Wollens. Bei weitern Erfahrungen und achtsamer Betrachtung der Vortheile, die durch Deutlichkeit der Begriffe und überlegtes Wollen dem Menschen gesichert werden, wird die Neigung zu reflektiren, und der Vorsaz, dem Verstande die Zeit und Gelegenheit zum Nachdenken zu gönnen, in ihm verstärkt und befestigt. Und die wachsende Einsichten haben sodann auch immer wieder einen Einfluß in die nachfolgende Stimmung des Wollens und des Handelns. So hält bei diesem Fortgang Verstand und Wille gleichen Schritt miteinander. Eines hilft zur Vervollkommung des andern. Diese schöne Harmonie hat die Natur in der menschlichen Seele festgesezt. Hiernach hat sie die ganze Anlage des Menschen gestimmt.

Anmerkungen. 1) So leicht ist es, bei eigensinnigem Anhang an die Ordnung eines gewissen Systems, zulezt die Ordnung der Natur ganz zu verlieren. Zuerst trennet und vereinzelt man Dinge in seinem Begrif, die in der Natur eng zusammen verbunden sind; man ordnet eines dem andern vor oder nach; theilt sie systematisch in Fächer und Kapitel; gewöhnt sich

nun so lange, die Dinge so abgesondert, unverbunden zu denken, bis man endlich vergisset, daß dies Alles nur Abstraktion, und nicht Natur. Nun trägt man zulezt die Dinge eben so vereinzelt und kapitelmäßig wieder in die wirkliche Natur hinüber, wie man sie zuvor in seinem System geordnet hatte. Das ist der wirkliche Fall mit Sprache und Vernunft (Logik S. 289. f. f.); und das ist auch hier der nemliche Fall mit Verstand und Willen. Weil man nach seinem angenommenen System nun die Vernunft sich später denkt als Sprache: darum soll der Mensch auch nach dem wirklichen Gang der Natur keine Sprache erfinden können. Und weil man nach irgend einem Schulsystem den Verstand nun früher denkt als Willen: darum soll auch in dem System der Natur der Wille keinen Einfluß in die Verrichtungen des Verstandes haben.

2) Aber woher diese ganze Verwirrung? — Vielleicht sind wir hier an der wahren Quelle. Der unbestimmte und allzugemeine Gebrauch der Namen machte sie. Verstand und — Wille sind Namen von einem sehr großen Umfang. Unter dem Verstande begreifet man auch schon die erste sinnliche Wahrnehmungen, die rohe Impreßionen der äußern Gegenstände, die von außen kommende einfache Begriffe; dann aber

auch jede Art der gebildeten, ausgearbeiteten Vorstellungen, und die zusammengesezte, geistige Ideen. Man fand, daß jene erste und einfache Grundbegriffe, als blos leidende Modifikationen, außer der Thätigkeit der Seele liegen; und daß insofern freilich der Verstand nur leidend war. Nun aber warf man diese andere, ganz verschiedene Art der deutlichen und gebildeten Vorstellungen mit jenen zusammen, und zog den übereilten Schluß, daß die eigene Energie der Seele an den Verrichtungen des Denkens überall keinen thätigen Antheil habe. Nicht anders gienge es mit dem Willen. Wille — kann vielerlei Bestrebungen der Seele zusammenbefassen. Was anderes ist das Bestreben, sich von dem Verstande unterrichten zu lassen, d. i. dem Verstande die zum Nachdenken erforderliche Richtung zu geben, ihm Raum und Zeit zu deutlichen Ueberlegungen zu gestatten, die Aufmerksamkeit so zu stellen und zu sammeln, daß die Dinge hinlänglich geprüft, beurtheilt und verglichen werden können. Ganz was anderes ist das Bestreben, diesem Unterricht, dieser deutlichen Vorstellung zufolge nun wirklich zu handeln. Jenes nennte man **Willen**; und dieses **Willen**. Man bemerkte, daß dies leztere Streben der Seele freilich von dem Verstande abhängig war; vergaß aber nun jenen Unterscheid, dehnte aus Uebereilung die Abhängigkeit

des Willens schlechtweg auf alle Bestrebungen des Willens aus, und wollte auch nicht mehr wissen, daß wenigstens zu Anordnung und Unterhaltung der Aufmerksamkeit auch schon eine entschlossene, thätige Anstrengung der Seelenkraft nothwendig sei. Wer siehet hieraus nicht, wie unentbehrlich die Analyse der Begriffe zur Erkenntniß der Wahrheit sei?

3) Noch einem Einwurf komm' ich zuvor. „Das Bestreben zur Aufmerksamkeit muß aber doch auch schon durch Vorstellung erst erwekt werden. Ist es nun nicht auch schon vom Verstande abhängig?" — Die Erwekung gibt man ja zu. Die erste Erwekung liegt in den ersten Impressionen, den einfachen Wahrnehmungen, die nach und nach in der Seele sich sammeln. In der Folge, dem Fortgang des Lebens, können auch in den schon vorräthigen deutlichen Begriffen noch mehrere Erwekungen sich finden. Aber Erwekung ist kein Zwang. Erwekbar ist die Energie der Seele; zwingbar ist sie nicht. Freilich brauchen wir auch selbst Vorstellungen und Aufforderungen, wenn wir etwa einen Menschen zur Aufmerksamkeit erweken wollen. Mehr braucht es etwa für den einen: weniger für den andern. Warum dies? Warum richten wir nicht bei allen gleichviel aus? — Weil der Grad eigener, origineller, innerer

Bewegkraft bei den Menschen sehr verschieden ist: darum ist der eine leichter, der andere schwerer zu erweken. Und warum richten wir bisweilen mit den kräftigsten Vorstellungen gar nichts aus? — Weil die eigene Energie des Menschen nun überall nicht zwingbar ist.

Prüfung des zweiten Grundes.

Aus dem Saz vom Grunde will man Freiheit bestreiten?

Erstens. Werfe man nun doch dem Vertheidiger der Freiheit nicht darum eine blinde, oder dem Saz vom Grunde zuwiderlaufende Gleichgültigkeit vor, weil er den Grund der menschlichen Handlungen oder den praktischen Einfluß der Vorstellungen zum Theil von einer, nach der ursprünglichen Einrichtung seiner Natur, ihm zukommenden, selbstbestimmenden Kraft herleitet; weil er eine blinde Nothwendigkeit nicht anerkennen will; weil er nicht zugeben will, daß der Mensch jedem Eindruk sich blindlings preißzugeben genöthiget sei; sondern vielmehr behauptet, daß vermittelst einer in seiner Natur liegenden Grundfähigkeit

des Nachdenkens, des Ueberlegens, des Vergleichens, es in seiner Gewalt stehe, die Wirksamkeit jener Eindrüke zu modificiren, aufzuhalten oder zu befördern: daß der Mensch dies Vermögen mehr oder weniger anwenden könne, und daß nun eben darum die Handlungen als sein ihm beigeleget und zugerechnet werden können.

Zweitens. Der Saz vom Grunde lehrt nichts von Zwang. Dieser Saz sagt nicht mehr als dies: wenn und so oft etwas geschiehet, so muß auch etwas da seyn, warum, wodurch es geschehe, woher diese Wirkung entspringe. Aber was für ein Grund das sei? worinnen er enthalten sei? — physischer oder moralischer Grund? innerer oder äußerer Grund? veranlassender — nur erwekender; oder wirkender? allein bestimmender, oder in Verbindung mit etwas anderm wirkender Grund? — und welches dann der lezte Grund, bei dem man endlich stehen bleiben müsse? — dies alles bleibt noch unbestimmt. Und doch will nun der Fatalist alles durchaus zu physischem Grund und physischer Bestimmung machen: will nichts von irgend einem lezten, ursprünglich in der Einrichtung der Wesen liegenden innern Grunde wissen. Alles soll nur immer von außen, einzig und nothwendig bestimmt und bewegt werden.

Und dies soll der Saz vom Grunde beweisen? Den Saz vom Grunde so anwenden und so weit ausdehnen, als der Fatalist ihn ausdehnt und anwendet: das hieße, diesen großen Grundsaz selbst zernichten und zerstöhren; weil für diese Anwendung und diese Ausdehnung weder in Erfahrungen, noch in den Begriffen sich Data auffinden lassen, als wahr ihn gelten zu machen.

Drittens. Ganz offenbar wendet der Fatalist den Saz vom Grunde unrecht an. Nach diesem Grunde, d. h. bei solchen Vorstellungen, handelt der Mensch. Daraus schließet er nun schon, daß der Mensch auch schlechterdings nach diesen Gründen, nach diesen Vorstellungen handeln mußte. Nun sezt er schon voraus, daß diese bestimmte Vorstellung dieses absolute Gewicht gehabt. So viel Kraft muß so viel Last bewegen: — dies kann ich vorher sagen, weil hier vom absoluten Gewicht die Rede ist. Aber ich kann nicht sagen: diese Vorstellung muß genau diese Handlung hervorbringen. Und warum dies nicht? — Darum nicht — weil es hier an einem absoluten Gewicht durchaus mangelt; weil das Gewicht der Vorstellungen nur subjektivisch, d. i. von einer eigenen Energie jedes handelnden Subjekts noch abhängig ist. Nun handelt der Mensch nach dieser Vorstellung. Nun zwar ist diese Vorstellung

für ihn ein zureichender Grund. Aber wodurch ward sie es? — Für sich war sie es nicht, sie hatte kein absolutes Gewicht. In Verbindung also mit irgend einer subjektivischen Bestimmung ward sie nun erst der zureichende Grund. Das ist es ja, was der Vertheidiger der Freiheit haben will. Verwirre man doch nur die zwei Säze nicht: die Handlung zeiget uns an, was für ein subjektivisches Gewicht jede Vorstellung für den Menschen gehabt, d. h. was ein zureichender Grund für dieses Subjekt geworden; und diesen andern: das absolute Gewicht einer solchen Vorstellung bestimmet aus absoluter Nothwendigkeit eine solche Handlung. Diesen leztern Saz, worauf eigentlich das System der Nothwendigkeit gegründet, wird man aus dem Saz vom Grunde, soweit er durch Erfahrung bestätiget ist, ewig nicht erzwingen können.

Viertens. Indem der Fatalist mit dem Saz vom Grunde sich schüzen will, fället er in die Ungereimtheit des Fortgangs der Ursachen ins Unendliche, der dem Saz vom Grunde gerade zu widerspricht. Der Mensch soll nicht sich selbst bewegen. Er wird nur immer von fremden und äußerlichen Ursachen bestimmt und bewegt. Aber nun diese fremde Ursach wieder von einer andern fremden Ursach! Wie weit nun

treibet der Fatalist dies Spiel? Irgend eine selbstbewegende lezte Kraft muß es seyn. Dann immer bewegt — von etwas äußern bewegt, ohne einen ersten Beweger, ist widersinnig. Der Fatalist verwandelt damit alles in Wirkung, ohne eine lezte und zureichende Ursach. Heißet denn das nicht, den Saz vom Grunde selbst zerstöhren, womit er sein System nun gleichwohl stüzen will? Eben so könnte es dem Fatalisten wohl einfallen, aus dem Saz vom Grunde noch zu beweisen, daß Gott selbst, auf die nemliche Weise wie der Mensch, durch fremde Ursachen getrieben und bestimmt werde: wenn dies einmal als wahr angenommen wäre, daß jede Bestimmung und jede Handlung von außen hervorgebracht werden müsse.

Fünftens. Und wenn nun einmal eine selbstbewegende Urkraft für nothwendig und darum auch für möglich anerkannt werden muß: warum soll es denn nicht möglich seyn, daß der Schöpfer eine solche selbstbewegende Kraft, in einem bestimmten Grad, auch irgend einem erschaffenen Wesen mittheilen konnte? Dies gehöret mit zu dem, was der Vertheidiger der Nothwendigkeit noch zu beweisen hat.



Verzeichniß einiger Punkte, die der Fatalist noch erst beweisen soll.

Was soll er denn beweisen?

Beweisen soll er, daß Anlaß und Zwang: aus Anlaß der Vorstellung, und gezwungen handeln — einerlei.

Beweisen soll er, daß Vorstellungen, blos idealische Ursachen, ein selbstständiges Wesen eigentlich zwingen können.

Beweisen soll er, daß jede Art der Vorstellung, nicht nur in dem ersten und einfachen Eindruke der äußern Gegenstände, sondern auch die geprüfte, verglichene, aufgeklärte Vorstellung, von aller Thätigkeit der Seele durchaus unabhängig sei.

Beweisen soll er, daß — wenn ich deutlichen Vorstellungen zufolge nun so handele, und vernünftiger weise so handeln muß: es mir darum auch physisch unmöglich sei, anders zu handeln; wer z. B. vernünftiger weise eine Treppe ordentlich hinuntersteiget — daß darum seine Beine gelähmt, um nicht, wenn er auch wollte, durch einen Sprung sich hinunterstürzen zu können.

Beweisen soll er, daß physische und moralische Nothwendigkeit, physische und moralische Unmöglichkeit durchaus einerlei: einerlei — ob einer, um sich zu vergnügen, in die Oper gehe, oder an Ketten gezogen werde; einerlei — ob einer, weil er mit der Gicht geplagt, sich nicht bewegen könne, oder ob er nur aus Bequemlichkeit unbewegt bleibe.

Beweisen soll er, daß der Mensch jedes Vermögen, daß er brauchen kann, auch brauchen muß: daß, wenn der Mensch seine Aufmerksamkeit anwenden könne, er sie darum auch anwenden müsse.

Beweisen soll er, daß Vorstellungen und Motiven, ohne Zutritt einer eigenen — nach subjektivischer Konvenienz entscheidenden Energie, für sich ein absolutes Gewicht für den Menschen haben.

Beweisen soll er, daß selbsthandeln eben so viel als ohne Grund handeln: und mit Grund handeln, eben so viel als gezwungen handeln, sei.

Beweisen soll er, daß, weil der Mensch überhaupt nach Vorstellungen handeln muß, er darum genau auch dieser bestimmten Vorstellung folgen mußte, und keiner andern folgen konnte: wenn z. B. der Säufer dem Reiz seiner Organen folget, er darum nun der wichtigern Vorstellung, daß er sich und seine Familie dadurch zulezt in Armuth und Elend stürzen werde — nicht folgen konnte.

Beweisen soll er, daß der Saz vom Grunde überall eine absolute Nothwendigkeit gründe.

Beweisen soll er, daß es unschiklich sei, die Kraft der von außen kommenden Vorstellungen mit der innern thätigen Seelenkraft zu verbinden.

Beweisen soll er, daß in dem Saz einiger Widerspruch liege: Gott hat eine durch Vorstellungen, in einem verhältnißmäßigen Grad eigenen Vorstrebens, erwekbare; aber doch durchaus nicht zwingbare Energie in die Natur des Menschen gelegt, d. h. Gott hat den Menschen frei erschaffen.

Beweisen soll er, daß ein selbstthätiges, selbstbestimmendes Wesen an sich ungedenkbar sei: oder daß es dem Schöpfer unmöglich war, eine solche Kraft der Seele mitzutheilen.

Beweisen soll er endlich, daß, wenn nach ihm nun alles durchaus wieder eine Ursach außer sich haben muß — dieser Fortgang der Ursachen ins Unendliche besser, als die Lehre von einem lezten, selbstbewegenden Principium, mit dem Saze vom Grunde sich vereinigen lasse.

Ueber



Ueber die Folgen jener Systeme.

Nun erst von den Folgen! — Erschreken dürfte man für diesen Folgen nicht, wenn die Wahrheit des fatalistischen Systems einmal erwiesen wäre. Möchten nun auch die Folgen seyn welche sie wollten: wahr bleibt ewig wahr. Und eigentlich können die Folgen der Wahrheit niemals schreklich seyn. Ausgemacht aber ist es auch auf der andern Seite, daß in dem Reich der Wahrheiten es keinen Widerspruch geben könne. Und wenn nun gezeigt werden könnte, daß das System der Nothwendigkeit mit den Lehren der Moral und der Religion, den vernünftigen Lehren von Tugend und Recht durchaus unverträglich sei: dann ist der Fatalist in der Alternativ — entweder alle jene heilige Lehren miteinander zu verwerfen, oder sein System aufzugeben.

Erwäge man aufmerksam diese Folgen und lasse die unpartheiische Vernunft entscheiden.

I. Folgen aus dem System der Nothwendigkeit.

Erste Folge.

Alle moralische Besserung wird durch dieses System schlechterdings gehindert.

„Wenn ich unter einem unausweichlichen Gedräng fremder, ganz völlig bestimmender Ursachen nur

immer einen maschinenmäsigen Gang beobachte — wie unter Banden und Fesseln, ich mir nie eine selbstbeliebige Wendung geben kann; sondern als an einem strenggespannten Joch mich fortbewege und gleichsam in die Kette einer allbegreifenden, eisernen Nothwendigkeit eingeschmiedet — aus Zwang und physischer Bestimmung durchgängig handeln muß: wie kann ich mich denn bemühen, besser zu seyn, besser zu werden, als ich bin? Wie kann ich aufstreben zum Guten, wenn ein stärkeres Gewicht mich niederdrükt? Wozu nun alles mein Anstrengen? Ich kann aus mir selbst nun doch nichts wirken. Ich bin Maschine. Der Stoß wird schon kommen, wenn es im Buch des Verhängnisses bestimmt ist. Ich muß fremde Fesseln tragen. Gut zu seyn und gut zu handeln, hänget nicht von meinem Vorsaz ab."

Nun wenn das nicht heißet — alle gute Regungen und Bestrebungen des Menschen in ihrem ersten Keim ersticken: — was sonst? Und doch ist bei dem System vom Verhängniß diese Sprache und diese Art zu denken so ganz natürlich. Versuch' es, wer es immer mag, ob er bei dem Gedanken, „ich bin das, was ich konnte seyn; und was ich bin, das muß ich seyn — und kann nichts anders seyn: und was ich werden kann, das muß ich werden; und was ich nicht werde, das kann ich nicht werden:" — ob er also bei diesem Gedanken einen regen Vorsaz sich zu bessern, mit Betriebsamkeit

an seiner Vervollkommung selbst mitzuarbeiten, auch nur einen Augenblik mit Ernst in seiner Seele unterhalten kann? Nur eine Antwort kann ich ersinnen, die der Fatalist hieraüf noch geben möchte. „Wenn der Mensch dies denkt, so muß er es denken. Dann schadets ja nichts." Aber heißt das nun nicht aus seinem System schon immer so, als wenn es nun wahr und ausgemacht wäre — heraus räsonniren? heißt dies denn Einwürfe und Zweifel beantworten und heben?

Zweite Folge.

Tugend und Laster wird nach diesem System in eitele Chimäre verwandelt.

„Was bleibt die Tugend, wenn sie nicht eine moralische Eigenschaft des Herzens ist, woran der Mensch selbst einen freien und thätigen Antheil nimmt? Alle Welt denkt sich doch bei der Tugend etwas ungezwungenes. Gezwungene Tugend ist nicht Tugend — so wenig als gezwungenes Laster noch Laster ist. Wer ehrt mich mit dem Namen des Tugendhaften, wenn ich nur aus Zwang gut handele? Und wer wird mich darum einen Lasterhaften schelten, wenn ich gezwungen Böses thue?"

Nein — sagt der Fatalist, die Tugend behält ihren Werth und Laster ziehet Verachtung nach sich, auch bei einer absoluten Nothwendigkeit der menschlichen Handlungen. Die Stärke und Menge der deutlichen Begriffe ist Tugend. Darin bestehet allein die mora-

lische Vollkommenheit des Menschen. Und wenn schon die Begriffe in einer nothwendigen Reihe auf einander folgen, so behält doch darum immer die Tugend ihren Werth. — Aber! — erwiedert der Vertheidiger der Freiheit, kein Mensch verstehet dies unter Tugend. Geisteskraft, Verstandesvollkommenheit ist noch nicht Tugend. Ein Mittel kann es zwar zur Tugend werden. Aber niemand suchet Tugend nur blos in dem Verstande. Tugend wäre nun Vollkommenheit, wie jede andere physische Vollkommenheit — Schönheit, Gesundheit ꝛc. Entweder ist sie eine moralische Eigenschaft, die unmittelbar das Herz angehet: oder es giebt keine Tugend. Täuschung ist es! Man nimmt die Sache und lässet nur die Namen stehen. Lasse man Tugend das seyn, wofür sie unter den Menschen gilt, oder werfe man lieber auch den leeren Namen weg! Der Name ist etwa unter den Menschen schon zu heilig geworden? Aber was soll dies Idol dem Menschen nuzen, wenn man nun doch die Kraft der Tugend und ihre Würde schwächet und zerstöhret? Die intellektuelle Vorzüge, Fähigkeiten des Geistes, Vollkommenheit der Begriffe, kannten die Menschen schon längst, das Alles aber nannten sie nun nicht Tugend. „Aber — sagt der Fatalist, das, wofür nach gemeinem Begrif die Tugend genommen wird, kann sie nun nicht seyn.“ Und warum kann sie es nicht seyn? „Weil alles durchaus nothwendig ist.“ So ziehet sich der Fatalist auf jedem Schritt, wo man ihn verfolget, wieder zurük in sein System, und seine lezte Antwort bleibt: mein System ist wahr.

Dritte Folge.

Bei diesem System werden alle moralische Qualifikationen der menschlichen Handlungen miteinander vernichtet.

Verdienst und Schuld, Lob und Tadel, Ehre und Schande — sind doch nach aller Menschen Begrif moralische Eigenschaften und auf Moralität gegründet, d. h. sie sezen eine physische Möglichkeit voraus, daß man anders hätte handeln können, als man nun wirklich handelt. Warum lobt man den guten und fleißigen Hausvater, der seine Familie wohl versorget und regieret? Warum tadelt man den trägen Schlemmer, der durch Müßiggang und Liederlichkeit sich und die Seinen in klägliche Armuth stürzet? wenn dieser aus Nothwendigkeit zur Ausschweifung und Trägheit: und der andere zur Ordnung und Geschäftigkeit bestimmt war? Wenn alles nur ein bloßes Spiel der Nothwendigkeit ist, alles an einer Kette gezogen wird: nun ist der, so Länder verwüstet und Menschen erwürget — und der, so durch Wohlthun und Gerechtigkeit Völker beglükt, Titus und Nero, einer nicht schuldiger und nicht verdienter als der andere. Und was kann überall dem Menschen nun zur Ehre oder Schande angerechnet werden, wenn durchaus alles in und außer

dem Menschen unter das zwingende Joch der Nothwendigkeit hingeworfen ist?

Was sagt hierzu der Fatalist? — Verdienst und Schuld scheint ihm dann nun selbst keiner Umformung fähig zu seyn, die seinem System angemessen wäre. — Also — er gibt es zu, daß diese Begriffe bei der absoluten Nothwendigkeit ganz wegfallen müssen. „Aber Lob und Tadel, Ehre und Schande, sagt er, kann damit wohl bestehen. Dies alles ist nur eine natürliche und nothwendige Wirkung des Eindruks, den die Dinge auf uns machen. Das hänget nicht von der Freiheit ab. Das Schöne muß uns gefallen: das Häßliche mißfället aus Nothwendigkeit. Wir loben ein Gemälde, wenn es gleich nicht sich selbst hervorgebracht. Ein anmuthiges Mädchen gefället, wenn sie gleich ihre Reize und ihre Schönheit nicht von sich selber hat. Freiheit macht hier nichts." So leitet der Fatalist diese Begriffe blos ins Physische über. Aber wenn das Ehre und Schande heißen soll, was der Fatalist so nennet, wenn es nun blos etwas Physisches ist: so verliere ich wiederum ganz den eigentlichen Begrif. Wie viel schöne Dinge gibt es nicht in der Kunst und Natur, denen wir darum ihre Schönheit und Vollkommenheit doch nicht zur Ehre und zum Lobe anrechnen. Nach diesem System aber ist Lob und Ehre genau das für den Menschen, was es für den Pfau oder für die Uhr, wenn ich sage: er ist ein schöner Vogel, oder sie ist ein künstliches Werk.

Sehe man, welch eine Umkehrung des ganzen Systems menschlicher Begriffe!

Vierte Folge.

Die Gesezgebung wird bei diesem System ein Spiel; die heiligste Sanktionen des Gewissens ein Traum; Reue und Scham über das Böse — eine kranke, schwärmerische Einbildung.

„Wer will mich an Gesez und Verordnungen binden, wenn ich nicht weiß, was das Schiksal aus mir machen will? Wer kann mit Recht Gehorsam fordern, wenn ich nicht Urheber meiner Handlungen bin? wenn ich aus Verhängniß nichtgehorchen muß? Und wo bleibt das Gewissen? Was wird nun aus dem Gewissen? Zurechnung dessen, was ich selbst gewirkt; dessen, wovon ich selbst Urheber gewesen, nennet man ja das Gewissen. Nachdem ich aus mir selbst, durch Anwendung der mir verliehenen Kräfte, Gutes oder Böses gewirkt zu haben glaubte, fand ich Unruhe oder Zufriedenheit im Gewissen. Aber nach diesem System kann ich überall nichts aus mir selber wirken. Ich bin nur Werkzeug der Nothwendigkeit. Warum soll ich mich beunruhigen? wenn ich den Gesezen der Nothwendigkeit folge. Muß doch alles wohl gut seyn, was diesem Gesez gemäs. Was

Nothwendigkeit gebietet, das ist Recht. Ich bin Sklave des Schiksals. Als Sklave muß ich gehorchen. Auch wenn ich nicht gehorchen wollte — muß ich es. Auch dieser Gehorsam ist kein Ruhm, kein Verdienst für mich. Und so ist das Gewissen — nichts. Reue empfand ich, wenn ich glaubte besser handeln zu können, als ich gehandelt; und eben diese Reue sollte mich auf andere Fälle vorsichtiger machen. Und darauf war auch die Besorgniß eines widrigen Urtheils anderer Menschen gegründet. Eben darum glaubte ich Ursache zu haben, mich vor andern zu schämen, weil sie es einsehen würden, daß ich nicht so gehandelt, wie ich handeln konnte und sollte. Denn kein Vernünftiger würde übel von mir denken, wenn er glaubte, daß ich genau so gehandelt, wie ich handeln mußte. Aber nach diesem System mußte ich ja nun immer so handeln, wie ich handele. Reue — wozu? Scham — woher? Das Verhängniß wollte es: das ist genug."

Die Geseze — sagt der Fatalist, gehören mit in die Kette der nothwendigen Dinge. Mag seyn. Aber eben darum muß ich eine solche Nothwendigkeit, woraus nichts als Widerspruch folget, für Unsinn halten. Das Gesez — das Gehorsam gebietet: und Ungehorsam, der dem Gesez widerspricht, soll aus einer und der nemlichen Nothwendigkeit entspringen. Daß der, so etwa

das Gesez gemacht, auch nur durch Stoß gewirkt, d. h. daß er unter dem Gewicht des Schiksals auch nicht mehr als Puppe sei, und bei allem, was er aus freiem Antrieb und weiser Ueberlegung zu verordnen glaubt, doch auch nur immer durch einen Stoß fremder Kräfte bewegt werde — das verstehe ich zwar: aber daß die nemliche Nothwendigkeit Gehorsam fordere, und ihn unmöglich mache; daß der, so eine Handlung untersagt, und der sie begehet, und der sie rächet — daß Gesezgeber und Verbrecher und Peiniger von einer und der nemlichen Nothwendigkeit zu diesem allem bestimmt seyn solle — das kann ich nicht verstehen und begreifen. Eine solche Nothwendigkeit, die die widersprechendste Dinge zugleich nothwendig macht, scheinet eher sich zu einer Erdichtung eines Rasenden zu qualificiren, als zu einem der obersten Geseze des Universum.

In Ansehung des übrigen Theils dieser Folgen finden die Vertheidiger des Fatum sich selbst in Verlegenheit. "Es ist wahr, daß alle diese Begriffe blos an dem scheinbaren Gefühl der Freiheit haften, und mit der Freiheit zugleich wegfallen müssen — sagt der eine. ꝛc. Nicht so! Gewissen, Reue, Scham ꝛc. lässet sich recht gut mit Nothwendigkeit passen — sagt der andere. Aber er gebraucht nun wieder den Vortheil des Umformens. Indem er die Namen stehen lässet, bildet er die Begriffe ganz zu etwas anderm um, als sie eigentlich bedeuten sollten. „Gewissen — Scham, Unruhe, unangenehmes kränkendes Gefühl, bei vollbrachten

unerlaubten Handlungen, ist nichts anderes als das Bewußtseyn einer moralischen Unvollkommenheit, d. h. eines Mangels deutlicher Begriffe. Der Mensch findet sich hierbei zwar nicht schuldbar, nicht strafwürdig; aber er verachtet sich." Nun heißet, in der Sprache des Fatalisten, Gewissen so viel als Selbstverachtung — nicht aber wegen Mangel des Rechtverhaltens, sondern deswegen, weil der Schöpfer mich bestimmt hat, aus Nothwendigkeit so unvollkommen zu seyn. Kann er aber vernünftigerweise den andern oder sich selbst blos wegen physischer Unvollkommenheiten verachten? Etwa weil ich nicht so gesund, so schön, so stark wie ein anderer bin: darum soll ich mich verachten? Und diese Selbstverachtung nennet der Fatalist nun Gewissen. Das ist ja wohl eine ganz eigene und besondere Sprache.

Fünfte Folge.

Strafen und Belohnungen sind nun blos Wirkungen einer ungerechten oder partheiischen Gewalt.

„Strafe soll ich leiden? — Wofür? Für Verbrechen. Aber welcher Grausame hat mich zum Verbrecher bestimmt? Grausam schon: daß ich aus Bestimmung eines andern verbrechen mußte, was ich verbrach! Grausamer noch — daß man für Verbrechen mich peinigen will! Nun leb' ich nicht unter einer weisen moralischen Regierung, welche die Strafe nach dem Verbrechen, und das Ver-

brechen nach der Schuld berechnet und bestimmt. Soll Barbarei und menschenfeindliche Wuth den Scepter führen? Und was für ein partheiisches Wesen ist es, das andere, die eben so aus Zwang Gutes zu thun, wie ich gezwungen Böses that, genöthiget sind — aus blindem Wohlgefallen belohnet und glüklich macht. — Ihr Gesezgeber und Richter, was werdet ihr bei diesem System?"

Um dieser Folge auszuweichen, wendet der Fatalist noch mancherlei ein. Er sagt:

1) „Die Strafen sind nicht auf die Supposition gegründet, daß der Mensch mit Freiheit handele. Auch bei der absoluten Nothwendigkeit behalten sie für die menschliche Gesellschaft ihren Nutzen. Der Verbrecher wird ausgerottet, wie man einen wütenden Hund todtschlägt, ohne sich um jene Freiheit zu bekümmern; oder wie man einen faulen Zweig vom Stamm herunterschneidet. Auch Strafen sind mit in der allgemeinen Nothwendigkeit beschlossen."

Antwort. Die Frage ist nicht von der Nothwendigkeit, sondern von der Gerechtigkeit der Strafen, unter der Voraussezung, wenn das Verbrechen selbst durch ein Verhängniß für dieses Individuum nothwendig und unvermeidlich wäre. Einen wütenden Hund tödtet man, und einen

faulen Zweig schneidet man ab. Wer hat es aber Strafe für den Hund genennt, wenn man ihn tödtet? und warum nennet man es doch Strafe für den Menschen, wenn er für Uebelthat leiden muß? Von Strafen ist hier ja die Rede. Uebel ist es für den einen, wie für den andern. Aber wenn der Mensch so wenig ein moralisches Wesen ist, wie der Hund: so ist dies Uebel auch für den Menschen so wenig Strafe als für den Hund. Anders ist der Fall, wenn nach dem System des Fatalisten einzelne Individuen aus Nothwendigkeit zu Verbrechen bestimmet sind. Und wenn auch in einem unvollkommenen Menschenstaat, wegen eines größern Vortheils der Gesellschaft, etwa einzelne Individuen unschuldig leiden müssen: so kann dies doch in der obersten und weisesten Regierung Gottes nicht statt finden. Hier darf kein Unschuldiger leiden. Gott straft nur den, der es verschuldet.

Anmerkung. Herr Ebert (Unterweisung in den Anfangsgründen der vornehmsten Theile der praktischen Philosophie S. 87.) hält es für inkonsequent, wenn Hommel (vormaliger Ordinarius der Juristenfakultät zu Leipzig) als Fatalist, gleichwohl in seinen Urtheln den Dieben und Mördern Zuchthaus oder Galgen zuerkannte. Inkonsequent war es dann nicht, insofern der Fatalist das Urtheln der Schöppen und Fakultisten

nun auch blos für Gedankenstoß erklärt. „Der Dieb, der Mörder hat aus Druk und Stoß, und so etwas — gestohlen und gemordet: und der Schöppe oder Richter, aus ähnlichen Druk und Stoß und auch so was — hat geurthelt.“ Insoweit dann ganz konsequent! Also — Stoß auf Stoß! Sehr inkonsequent aber wär' es alsdann, wenn er dem Verbrecher einige Schuld, oder sich als Richter einiges Verdienst vor irgend einem andern zueignen wollte — wie dumm nun dieser etwa auch, aus gleichem Stoß, in einem ähnlichen Fall, geurthelt hätte. Inkonsequent also, in Absicht auf die Gerechtigkeit der Strafen. Dies ist auch wohl des Herrn Eberts Sinn. (s. Tübing. gel. Anz. 1785. S. 92.) Denn worauf will doch nun der Richter die Gerechtigkeit seines Urthells gründen? Mag er urtheln, wie er will: so war es Stoß für ihn; und für den Unglüklichen, den er verdammt — Gewalt.

2) „Die Strafen sind darum nicht ungerecht, weil ja jeder thun kann, was er will.“

Antwort. Was kann doch dieser Ausdruk, wohinter der Fatalist so oft sich zu verbergen sucht, nun wohl in dessen Munde anders heißen: als, jeder muß aus Nothwendigkeit das thun, was er aus Nothwendigkeit will; oder beides ist nothwendig, Wollen und Thun. Aus Zwang und

absoluter Nothwendigkeit wollen: was für ein Wille ist das!

3) „Wenn schon alles nothwendig ist, so bleibt ja doch Wille und Handlung noch immer sein. Es kommt doch alles zunächst von ihm; und kann daher dem Menschen auch zugerechnet werden."

Antwort. Nun ja! „Sein;" aber anders doch wahrhaftig nicht, als wenn ein Schurke einem ehrlichen Mann eine gestohlene Uhr in die Tasche spielte: und indem man sie bei ihm findet und herausziehet, man nun sagen wollte — „die Uhr kommt nun doch zunächst aus seiner Tasche, die Tasche ist doch sein, und dafür kann man ihn nun wohl auch strafen."

Sechste Folge.

Gott ist nach diesem System die einzige wahre Ursache alles sittlichen Verderbens, aller Verbrechen und Laster.

Geradezu gestehet der Fatalist diese Folge ein: findet sie aber gar nicht so schreklich, als sie lauten möchte, wenigstens die Gerechtigkeit und Güte Gottes glaubt er dabei völlig rechtfertigen zu können.

„Die moralische Uebel sind so unvermeidlich, als die physische — als Tod, Krankheiten, Donnerwetter, Hagel, Erdbeben rc. So

wenig als man Gott anklagt, wenn ein Mensch von Gicht, Blindheit und Elend geplagt wird: so wenig darf man es auch, wenn ein Dieb zum Galgen geführt wird; ob es gleich aus einem unvermeidlichen Verhängniß geschiehet. Gott ist zwar wirklich die Ursache alles moralischen Bösen. Aber dies war nothwendige Folge aus der wesentlichen Einschränkung der Geschöpfe. Daß viele Menschen lasterhaft sind, d. h. aus Mangel deutlicher Vorstellungen ihre Leidenschaften nicht besiegen, kann Gott so wenig zur Schuld gerechnet werden, als daß viele aus einem gleichen Mangel deutlicher Begriffe etwa ein newtonisches Problem nicht auflösen können. Dummheit richtet so viel Uebel in der Welt an, als Bosheit. Durch Ungeschiklichkeit des Arztes oder des Sachwalters kommen so viele Menschen um Leben und Vermögen, als durch Gift und Bosheit.

Analysire man nun jenes ganze Räsonnement. Nehme man doch nicht so die Dinge in Klumpen zusammen, sondern erwäge eines nach dem andern. Zuerst mußte man doch wohl auch zwei Arten der physischen Uebel unterscheiden. Solche, die unmittelbar von der Natur abhängen; und solche, die schon Folgen der moralischen Uebel, und insofern nun eben so wenig, als die moralische aus Veranstaltung Gottes durchaus nothwendig sind. Wie viel Krankheiten und physische

Leiden ziehen die Menschen sich selbst durch Sünden und Laster zu! Jene andere aber, welche in dem größern Zusammenhang der Natur unmittelbar gegründet, Donnerwetter, Hagel und Sturm rc. sind eigentlich nur scheinbare Uebel. Die Fruchtbbrkeit der Erde, die Reinigung der Luft — und so viel andere wesentliche Vortheile werden eben dadurch befördert. Die Summe der menschlichen Glükseligkeit wird dadurch im Ganzen vermehrt. Aber Bosheit und Laster kann nie ein Mittel menschlicher Glükseligkeit seyn; kann darum auch nicht wesentlich seyn — keine wesentliche Folge unserer Einschränkung; und wenn es wesentlich wäre: warum nur für diesen oder jenen? warum nicht für alle? Die Beispiele ungeschikter Aerzte und Sachwalter können hier nun gar nichts beweisen. Ist denn das Ordnung Gottes, oder nicht vielmehr Unordnung der Menschen und Umkehrung der göttlichen Ordnung, wenn etwa Menschen solchen Geschäften sich widmen, wozu die Tüchtigkeit ihnen mangelt? Gott gab jedem sein Talent; das soll er in der ihm angewiesenen Ordnung gebrauchen. Aber wenn auch die menschliche Natur wegen ihrer Einschränkung mancher Schwachheit und Verführbarkeit unterworfen wäre: so wird man doch daraus keine absolute Nothwendigkeit aller der entsezlichen Ausbrüche des Lasters erzwingen können, die man unter den Menschen findet; oder dies Alles nun für Wirkungen halten dürfen, die die erschaffene Kräfte so völlig in ihrer natürlichen Richtung hervorbringen. Und wenn man auch sogar zugeben wollte, daß das moralische

Uebel

Uebel nicht völlig von der eingeschränkten Natur des Menschen getrennt werden könne: so darf man doch daraus nicht schliesen, daß der Mensch durch Vernunft dieses Uebel nun gar nicht einhalten oder mindern könne. Wenn Gott den Menschen nicht vollkommengut erschaffen konnte; oder wenn es den Absichten der Schöpfung widersprach, ihn aus Zwang zu bestimmen — Engel zu seyn: so erschuf er ihn doch auch nicht aus Nothwendigkeit zum Bösewicht und zum Teufel. Er schuf ihn mit höhern Anlagen und Kräften, von deren Anwendung es nun abhienge, was er aus sich selbst machen wollte. Wenigstens zu einem freien Wesen schuf er ihn. Aber alle die Werke der verabscheuungswürdigsten Bosheit, des verruchtesten Frevels, der verworfensten Niederträchtigkeit, schlechthin auf Gottes Rechnung schreiben: das zerstöret allen Begriff von dem allerheiligsten und allervollkommensten Wesen, empöret die denkende Vernunft; und durchschaudert jede empfindsame Seele, die es für den schönsten Theil ihrer Einrichtung und für ihre Bestimmung erkennet — Gott denken und lieben und in seinen höchsten moralischen Vortreflichkeiten nachahmen zu können. Und wie kann es nun der Fatalist noch läugnen, daß sein System dem Frevel und Laster und Bosheit eine Freistatt öfne, die dem menschlichen Geschlecht so fürchterlich werden müßte, wie die Hölle? Doch — wird er nicht vielleicht wieder eben so, als wäre sein System schon völlig erwiesen, zu seiner lezten Antwort seine Zuflucht nehmen: es wird darum des Bösen doch nicht mehr; denn was geschiehet,

das muß geschehen, und, was nicht geschiehet, das kann nicht geschehen? —

II. Folgen aus dem System der Freiheit.

Fast lustig ist es, wenn der Fatalist es umkehret, und alle die Gefährlichkeiten, die aus seinem System sich deduciren lassen, auf das System der Freiheit zurükschieben will. Glüklicherweise treffen diese Folgerungen entweder auf einen falschen Begrif von Freiheit, oder sie sind einer leichten Widerlegung fähig.

Was soll denn die Lehre von Freiheit so gefährliches enthalten?

1) „Bei der Freiheit werden Geseze, Strafen und Belohnungen ganz unnüz; der Unterscheid zwischen Tugend und Laster wird aufgehoben, und der Mensch höret auf ein moralisches Wesen zu seyn. Wie denn dies Alles? —

Wenn der Mensch ein freihandelndes Wesen ist, wenn er gegen alle Apparenzen durchaus gleichgültig; wenn die Eindrüke und Vorstellungen nichts über ihn vermögen: so verliert er durchaus alle Regel, wornach seine Urtheile und seine Handlungen bestimmt und geordnet werden können. Bei einer solchen Indifferenz kann er nun auch ohne allen Grund ein Bösewicht werden. Er kann sein eigenes Unglük wollen, er kann Böses wählen. Wozu nun waren dem Menschen Sinne und Vernunft gegeben, die doch alle auf Wahrheit und

Glükseligkeit hinleiten sollen? Unabhängig von den Apparenzen der Dinge kann er nun etwas für gut oder für wahr halten, wenn es schon unter einer entgegengesezten Beschaffenheit ihm sich darstellet. Wozu können Strafen und Belohnungen ihm nüzen, wenn der Mensch nun doch nicht dadurch bestimmt würde? Nur darum nüzen sie ja, weil sie auf den Menschen wirken. Alle Tugend bestehet doch eigentlich in solchen Handlungen, die eine Quelle des wahren Vergnügens sind. Ist der Mensch unempfindlich, nicht wesentlich zum Vergnügen bestimmt: so gibt es für ihn keine Tugend, es fehlen ihm die Motiven, sie auszuüben; er ist gleichgültig gegen Tugend und Laster.

Antwort. Dies Alles miteinander trift nur allein den Mißbegrif von Freiheit, wo man die Freiheit in einer gänzlichen Gleichgültigkeit sezet. Streite man doch nicht immer gegen den blinden Willen! Blinder Wille ist nicht Freiheit. Verständiger, durch Vorstellungen leitbarer, aber ungezwungener Wille — ist das Wesen der Freiheit. Verwirre man doch nur die Gleichgültigkeit gegen Wahres und Falsches, Gutes und Böses — die logische und moralische Gleichgültigkeit — nicht mit der physischen Indifferenz. Nur physische Indifferenz gehört zur Freiheit. Das heißt: Gott hat dem Menschen die Kraft gegeben, so oder anders zu handeln, hat ihm aber auch ein Vermögen gegeben, einzusehen,

welche von diesen Handlungsarten die bessere und zuträglichere sei. Jenes ist die physische Thatkraft: dieses die Vernunft (Aufmerksamkeit). Jene soll durch diese geleitet werden. Der Gebrauch dieser Aufmerksamkeit kann wohl auch erwekt, aber nicht erzwungen werden. Und eben darum nennet man das, was der Mensch bei minderer oder mehrerer Aufmerksamkeit wirklich thut oder nicht thut — freie Handlung.

2) „Mit der Freiheit kann keine Sittenlehre und keine Religion bestehen: sie macht Epikuräer und Atheisten. Das System von Freiheit führet auf ein blindes Ohngefehr. Kann eine Handlung ohne eine hinreichend bestimmende Ursach sich anfangen: so konnte auch die Welt, wie Epikur behauptete, durch ein solches Ohngefehr ihre Existenz erhalten. Nun ist nicht mehr alles ein Werk schöpferischer Allmacht; das Ohngefehr konnte nun eben sowohl alles hervorbringen, was ist."

Antwort. Dies ist ein sehr schiefer und ungerechter Vorwurf, der auf lauter falsche Supposita gegründet wird. Ein Wesen, das nicht als Maschine handelt, muß das darum ohne Grund handeln? Muß alles, was nicht aus Zwang geschiehet, nun ohne Grund geschehen? Das System von Freiheit lehrt nichts von blindem Ohngefehr. Die freie Handlungen des Menschen haben ja allen nur möglichen Grund. Der

physische Grund meiner Handlung liegt in meiner eigenen Energie, meiner physischen Thatkraft. Der moralische Grund — in den Vorstellungen oder Eindrüken, die mich zum Handeln veranlassen, oder denen ich nun wirklich folge. Der Grund, warum ich aber nun diesen oder auch andern Vorstellungen folge, und darum so oder anders handeln konnte, nachdem ich mehr oder weniger Aufmerksamkeit anwendete, liegt in der ursprünglichen Einrichtung meiner Natur. Was für Grund fordert man denn nun noch? Etwa noch Grund — warum der Schöpfer meine Natur so gebildet, daß ich, vermittelst der von außen empfangenen rohen Eindrüke und Anlässe, durch eigenes Streben zu deutlichern Begriffen mich aufheben und hiernach mein Verhalten ordnen konnte; aber doch nicht aus Zwang es mußte, d. h. etwa noch den Grund der Freiheit will man wissen? Ich weiß keinen andern als den: ich sollte nicht Maschine seyn. Ich sollte zu einer andern Art von Wesen gehören. Gott wollte nicht blos Maschinen, sondern auch Geister — vernünftigfreie Wesen in seinem Staat. Warum? — Frage man den Schöpfer. Aber warum — darf ich doch auch fragen — sollte denn Gott keine Geister, sondern nur Maschinen schaffen? Warum will man den großen und herrlichen Gottesstaat in ein eiteles Puppenspiel verwandeln? Und wo kommt der Fatalist mit

seiner Maschinenwelt denn endlich hin? Muß er nicht doch einen lezten Beweger, d. h. ein selbstthätiges, nicht mehr von außen bewegtes Principium erkennen? Oder eine unendliche Reihe von Wirkungen ohne eine lezte Ursach annehmen, und damit selbst den Saz vom Grunde zerstöhren? Lehren — daß der allhervorbringende Gottesgeist, das lezte, selbstthätige Principium, auch Geister — ihm ähnliche Wesen erschaffen, und diesen auch in einem gewissen Grad ein selbstthätiges Vermögen mitgetheilt: heißt das epikurisch und atheistisch lehren? Spare sich doch der Fatalist so übel ausgesonnene, übelangebrachte Retorsionen!

3) „Freiheit würde in allem Betracht Unvollkommenheit für den Menschen seyn. Der Mensch wird das unglüklichste und ungereimteste Geschöpf, wenn er mit Freiheit, seinen eigenen Einsichten zuwider, auch das Böse wählen, d. h. sein eigenes Unglük wollen kann. Nun ist Freiheit ein Scheermesser in der Hand eines Kindes. Freiheit ist ja nun Elend für den Menschen, weil er sich selbst dadurch unglüklich machen kann."

Antwort. Lege man doch nicht wieder einen falschen Begrif von Freiheit zum Grunde. Die Freiheit bestehet ja nicht in der Gleichgültigkeit gegen Wahres und Gutes. Nehme man den rechten

Begrif von Freiheit, und sehe nun, ob jene Ungereimtheiten dahin treffen. Also — das soll den Menschen unglücklich machen, daß der Schöpfer ein Vermögen in ihn legte, die von außen empfangene Eindrüke und Vorstellungen aufmerksam zu vergleichen, zu prüfen, und so zu vernünftigen Beweggründen seiner Handlungen zu modificiren: — ein Vermögen, das bei einem gewissen Grad eigenen Vorstrebens erwekt, aber nicht von außen gezwungen werden konnte? Bei diesem Vermögen, das er doch brauchen kann, um das Bessere, das Zuträglichere zu wählen, ob er es schon nicht gezwungen brauchen muß — weil Gott in seinem Geisterstaat keinen Zwang einführen wollte, soll der Mensch nun unvollkommener seyn, als wenn er aus absoluter Nothwendigkeit jedem äußern Eindruk, jedem Reiz zum Bösen sich preißgeben müßte? Unvollkommener soll der Mensch bei der Freiheit seyn, weil er übel wählen, übel handeln kann: als bei der Nothwendigkeit, wo er übel wählen, übel handeln muß. Er kann Böses wählen: aber er kann es nur, wenn er seine Aufmerksamkeit nicht in dem ihm möglichen Grade gebraucht. Er kann nicht das erkannte Böse wählen: aber möglich ist es, daß aus Nachläßigkeit und Mangel der Unterscheidung ihm das Böse nun dünket etwas Gutes zu seyn. Ist dann dem Menschen nun besser

geholfen, wenn er aus Nothwendigkeit zum Bösen bestimmt würde? Dies kann doch den Menschen wohl nicht unglüklich machen, daß er ein physisches Vermögen besizt, auch das Gegentheil von dem zu thun, was er nach vernünftigen Gründen thun soll, und bei unterhaltener Aufmerksamkeit auch thun wird: so müßte auch Leben und Empfindung für den Menschen Unvollkommenheit und Elend seyn, weil er dadurch auch der Empfindung des Schmerzens fähig ist. Will man darum einen Stein oder Kloz für vollkommener halten, als den Menschen, weil jener nun keine Empfindung und kein Leben hat? Alle moralische Vollkommenheit schließet wesentlich in ihrem Begrif ein physisches Vermögen ein, auch das entgegengesezte von dem, was man wirkt, wirken zu können. Auch die höchste Güte wäre nun nicht mehr moralische Vollkommenheit, wenn das Gegentheil durchaus physisch unmöglich wäre.

4) Noch eine Folge, die man aus dem System der Freiheit ziehen will, betrift insbesondere die

Kompatibilität der Providenz mit Freiheit.

Man sagt, was Gott als gewiß vorhersiehet, das muß nun seyn. Die Präscienz sezet also die nothwendige Existenz der künftigen Dinge zum Grunde. Alles, was

geschlehet, muß nnn als ein Effekt eines göttlichen Dekrets, oder als Effekt seiner eigenen Ursachen nothwendig seyn. Die Freiheit hebt die Vorhersehung auf.

Antwort. Das Vorherwissen Gottes ändert überall nichts in der Natur der Dinge selbst. Jedes bleibt, was es in seiner Natur an sich selber ist: nothwendig oder zufällig. Nicht weil Gott es vorhersiehet, darum muß der Mensch so handeln; sondern darum siehet er es mit höchster Gewißheit voraus, weil der Mensch so handeln wird. Kann doch auch schon ein Mensch etwa bisweilen, wenn er die Maximen eines andern kennet, vorhersagen, wie dieser sich entschließen werde. Und wenn der Entschluß nun wirklich so erfolgt, wollte man nun es für keinen freien Entschluß halten? Wisse man es oder nicht, wie der andere handeln werde; er handelt nun doch einmal so frei wie das andere. Die Präkognition hebet nicht die Freiheit auf. Und wenn die unvollkommene, mitgetheilte Freiheit des Menschen doch nur der Abdruk, die Kopie der höchsten und vollkommensten Freiheit Gottes ist; wenn der unendliche Verstand Gottes, die ganze gedenkbare Folge der Vorstellungen auf das deutlichste durchschauet; wenn der innerste Zeug und die ganze Zusammenstimmung unserer physischen und moralischen Natur und aller unserer Kräfte sein eigenes Werk; wenn es sogar schon

einem Menschen möglich ist, ohne dadurch der Freiheit des andern Eintrag zu thun, dessen Entschließungen und Bestimmungen bis zu einem gewissen Grad vorherzusehen: — so ist es doch gewiß nun auch so ganz unbegreiflich nicht, daß der höchste unendliche Gottesgeist auch mit der höchsten Untrüglichkeit jede Anwendung der endlichen Freiheit und jede zu treffende Wahl vorherwissen könne; wenn wir auch die Art des Vorherwissens mit unserm endlichen Verstande nicht so völlig zu verstehen vermögen. Aber bei der Lehre vom Fatum gibt es überall keine, oder eine höchsttrostlose Providenz. Darum glaube ich an eine Vorsehung, weil sie mich zur Glükseligkeit bestimmt, und die Mittel hierzu mir möglich gemacht, die ich unter ihrem allregierenden Einfluß, meiner Bestimmung gemäs, anwenden kann: nicht darum — weil sie mich in eine Kette eingeschmiedet, wo Glük oder Unglük schlechterdings für mich unvermeidlich wird: wo ein blindes Schiksal mich als einen verworfenen Sklaven bis zur Verzweiflung tyrannisiren darf.



Probe
eines fatalistischen Wörterbuchs.

Um nicht eine Menge solcher Namen, die in dem System menschlicher Kenntnisse von der größten Wichtigkeit waren, mit einmal daraus zu verbannen, nimmt der Fatalist den Ausweg, die damit verbundene Begriffe so völlig umzuformen und zu entstellen, daß sie sich nun nicht mehr ähnlich sind. Stelle man zur Probe einige hier zusammen.

Mensch — ein sklavisches Geschöpf; im Denken, Wollen und Handeln durchaus leidend; ganz von außen, von fremden Ursachen bestimmt.

Wille — eine durch Gewichte oder fremden Druk und Stoß bestimmte Direktion in einem perceptionsfähigen Wesen.

Moralische Vollkommenheit — eine durchaus nothwendige Folge oder Reihe deutlicher Begriffe.

Moralisches Verderben — eine unwillkührliche Unterwerfung unter die Macht undeutlicher oder verworrener Ideen.

Tugend — eine absolutnothwendige Bestimmung, seine Leidenschaft zu besiegen.

Laster — eine aus gleicher Nothwendigkeit gegründete Bestimmung, der Leidenschaft unterzuliegen.

Gewissen — ein selbstverachtendes, kränkendes Gefühl, wobei man aus Verhängniß zur moralischen Unvollkommenheit sich verdammt findet.

Strafen — unvermeidliche Folgen unvermeidlich böser Handlungen.

Belohnungen — nothwendige Folgen des unwillkührlich gewirkten Guten.

Providenz — eine alles umfassende Kette der Nothwendigkeit, alles aus Zwang und nach unabweichlichen Gesezen anordnende und vorherbestimmende Gewalt.

Ausflüchte des Fatalisten.

Recht geflissentlich sucht der Fatalist den ganzen Streit in eine solche Lage einzuleiten, wo es schwer werden dürfte, die Erfahrungsgründe, die der Vertheidiger der Freiheit vor sich zu haben glaubt, wider ihn geltend zu machen. Seltsam ist es zu sehen, wie der Fatalist sich verbollwerkt und im Vortheil zu erhalten bemühet; und wie dreist er dann aus seiner unüberwindlich geglaubten Festung seinem Gegner immer entgegen ruft: was geschiehet, das muß geschehen; was nicht geschiehet, das kann nicht geschehen. Also — „wie der Mensch nun handelt, so muß er handeln! und wenn er nicht so handelt, kann er nun auch nicht so handeln." Aber nun siz' ich bequem auf meinem Stuhl: und nur aus Behaglichkeit nehm' ich nicht den Weg durch die offene Thür. Doch aus Gefälligkeit für den Fatalisten, ihn zu überzeugen, daß ich wohl gehen könnte, wenn ich schon sizen bleibe, thu' ich die Frage an ihn: ob ich in dem folgenden Moment mich zur Thür bewegen könne oder nicht? Von 100 Personen, die nicht an Fatalismus denken, und das mindeste nicht sehen, was mich am Gehen hindern sollte, wird nun keiner wohl daran zweifeln, daß ich mich bewegen könne. Nur der Fatalist wird nicht anders als bedingt auf jene

Frage sich einlaßen: wenn du — wird er sagen, den folgenden Moment sizest, so must du sizen — kannst nicht wandeln; und wenn du wandelst, must du wandeln — kannst nicht sizen. Gut gesagt! Aber entweder ist das nun das uralte: omne quod est, quando est, necesse est esse; und dann weiß ich es wohl, daß ein Ding, indem es nun so ist, nicht zugleich anders seyn kann. So trift die Antwort nun die Frage nicht. Denn das will ich nur wissen, ob nicht statt des einen das andere möglich gewesen wäre, d. h. ob ich nicht statt zu sizen hätte wandeln; oder statt des Wandeln — sizen können? Oder wenn es was anders heißen soll, so ist es die ewige petitio principii. Doch versuche man es, ob es denn überall nicht möglich sei, den Fatalisten aus seiner Schanze zu treiben? Der Vertheidiger der Freiheit fragt den Fatalist: was willst du — soll ich meinen Arm ausstreken oder ruhen lassen? Und nun, wie er es verlangt, streket er ihn aus oder lässet ihn ruhen. Sonderbar scheint es doch, wenn der Fatalist nun noch sagen wollte: welches er auch von beiden thäte — ihn ausstreken oder ruhen lassen; so geschehe dennoch beides aus Nothwendigkeit. Sonderbar — denn ich kann zu etwas bestimmt seyn: aber bin ich denn eben zu dem bestimmt, was der andere haben will? Sollte dies noch nicht hinreichend seyn: nun so versuche ich es auf eine andere Art. Ich kehre es um: was willst du — frag' ich, soll mein Arm in Ruhe bleiben oder sich bewegen? und sage voraus, daß ich das Gegentheil von dem thun werde, was er haben

will. Unphilosophisch wäre es, wenn der Fatalist nun sagen wollte: ich wäre nun auch umgekehrt bestimmt. Noch eins! — Wenn ich denn auch für den gegenwärtigen Augenblik bestimmt bin — gesezt einmal: aber weiß ich denn auch, wozu ich an dem heutigen Abend, oder dem folgenden Morgen, oder nach einer Stunde, nach so viel Tagen oder Wochen durch eine fremde Kraft bestimmt seyn werde? Wenn ich denn doch jezt einen Entschluß faße, an dem heutigen Abend oder folgenden Morgen etwas zu thun — und thue nun auch wirklich dies und nichts anderes: das muß doch wohl aus eigener, und nicht aus fremder Bestimmung geschehen. Der Fatalist wird sagen: jezt bin ich bestimmt, für die folgende Zeit mich so und nicht anders zu entscheiden. Aber im Grunde habe ich für die folgende Zeit gar keinen Willen, sondern nur für den gegenwärtigen Augenblik. Was ich künftig noch thun werde, hänget erst davon ab, wie alsdann wieder fremde Ursachen mich bestimmen werden; was für Motiven zu der Zeit sich darstellen werden. — Aber! wenn die Erfahrung bewährt, daß ich etwa in der folgenden Zeit von neuen Motiven Anlaß nehme, anders zu handeln, als ich es jezt mir vorgenommen, so beweiset doch auch die Erfahrung tausendmal, daß ich meinem Entschluß treu verbleibe, und daß ich eben den einmal, nach vernünftigen und überlegten Gründen, gefaßten Vorsaz selbst zu einem Motiv werden lasse, bei der erwählten Handlungsart fest zu beharren, und dem, was mich anders bestimmen konnte, zu widerstehen. Und eben das ist Freiheit.

Warum will man doch immer, nur alsdann erst, wenn ich etwas wirklich thue, nun wirklich so handele, mit dem ewig wiederholten Geschrei von absoluter Nothwendigkeit mich täuschen? Nun freilich, indem ich falle, muß ich fallen; indem ich singe, muß ich singen; indem ich tanze, muß ich tanzen. Aber das heißt nicht mehr als: ich kann nicht beides zugleich, fallen und nichtfallen. — Aber war es auch vorher bestimmt? mußte ich fallen, ehe ich fiel? mußte ich singen, ehe ich sang? d. h. war es nothwendig, daß ich nun falle, nun singe, nun tanze?

Sint ista (ut naturæ rerum libuit) aliis *certa*, aliis *dubia*, aliis *probata*, aliis *damnanda*. Plin. Hist. N. L. II. C. 59.

Ver=

Vergleichungen.

Diesem so sehr interessanten und unter den neuesten Philosophen, in und außer Teutschland mit so vieler Bewegung aufs neue in Streit gesezten Lehrpunkt noch mehr Ausführlichkeit zu geben, wird es nicht unnüz seyn, einige Vorstellungsarten berühmter Philosophen hierüber miteinander zu vergleichen.

Zuerst dann

Locke und Search.

Höre man, wie Locke über Freiheit spricht!

„Die Potenz der Seele, die in uns vorgehende Veränderungen gewahrzunehmen, heißt Verstand. Die Potenz eines dem andern zu präferiren, d. i. zu wählen, heißt Wille. Das Vermögen, nach eigener Wahl und Willen, oder nach der nun selbst genommenen Direktion der Seele, zu handeln oder nicht zu handeln, ist Freiheit. Wille und Freiheit sind also nur verschiedene Potenzen. Potenzen lassen sich nur bei Substanzen oder handelnden Wesen gedenken. Fragen, ob dem Willen auch Freiheit zukomme? heißt fragen: ob der Wille eine Substanz sei? Es ist überall unschiklich, von

verschiedenen handelnden Substanzen (Agenten) zu reden. Eine Potenz kann ja nicht in die andere wirken. Also kann ich so wenig sagen: der Verstand wirkt auf den Willen; als sagen — das Vermögen zu singen wirkt auf das Vermögen zu tanzen. Eines kann wohl der Anlaß zu dem andern werden. Aber der Mensch bleibt es doch immer allein, der diese Potenz äußert und übt. Die Frage sei also nicht: ist der Wille frei? sondern, ist es der Mensch? Allerdings ist er es, insofern als er, nach befundener Vorzüglichkeit des einen oder des andern, nun auch machen kann, daß es sei oder nicht sei. Daß er z. B. die Hand aus Ruhe in Bewegung, oder aus Bewegung in Ruhe sezen — daß er reden oder schweigen kann. Und ist denn das zur Freiheit nicht genug? Bin ich denn nicht frei, wenn ich thun kann, was ich will? Soweit also jene Handlungen sich erstreken, die in der Gewalt des Menschen stehen: so weit reichet auch Freiheit. Und in Ansehung dieser Handlungen ist der Mensch so frei, als er es nur immer seyn kann. Seltsam ist es, wenn der Mensch gleichwohl dabei sich nicht beruhigen will, sondern auch noch wissen will, ob er auch das Wollen — wollen könne? Denn anders kann es doch nichts heissen, wenn man fragt: ob der Mensch auch in Ansehung des Wollens so frei sei, wie in Ansehung des Thuns? Aber

diese Frage führet auf Ungereimtheit, und sezet eine unendliche Reihe von Willen im Menschen voraus, wovon immer einer den andern bestimme. Das, wozu der Mensch sich bestimmt, eben diese bestimmte Direktion, die er nun nimmt, die Aktion zur Wirklichkeit zu bringen oder nicht — das ist sein Wille. Die Abhängigkeit der Existenz des einen oder des andern — reden oder schweigen, ruhen oder bewegen — vom Willen; oder das Vermögen nun eines sowohl, als das andere zu thun, jenachdem ich eines will oder das andere: ruhen — wenn ich ruhen will; und mich bewegen, wenn ich mich bewegen will — das ist Freiheit. Einzig also im Thun ist Freiheit, nicht im Wollen. Und die Seele selbst ist es, welche jene allgemeine Direktionskraft jedesmal auf diese besondere Weise anwendet und übt." —

So glaubte Locke die Lehre von Freiheit am besten zu begründen. Aber vielleicht dürfte der Fatalist noch gar in diesen Säzen einigen Schuz zu finden glauben. „Eben das — wird er sagen, gibt man ja zu, daß der Mensch thun kann, was er will. Aber der Wille ist gebunden, wie der Verstand. Was der Mensch nun will, das muß er wollen; und wie er nun handelt, so muß er handeln. Wollen und Handeln, eines mit dem andern ist in einer absoluten Nothwendigkeit gegründet. Eben darum, weil der Wille gebunden ist, ist

auch die Handlung selbst nicht frei." Wie himmelweit diese Folgerungen von dem System des weisen Locke und dem wahren Sinn der Lockischen Säze entfernt sind, läßet sich leicht aus deren völligern Verknüpfung erkennen.

Also weiter!

„Obgleich unter dem Zusammenfluß und der stetigen Folge unruhiger Begierden, woraus das menschliche Leben bestehet, insgemein die ungestümste — die meiste Gewalt über den menschlichen Willen hat: so hat doch der Mensch das Vermögen, mit der Vollziehung seiner Handlungen und der Befriedigung seiner Begierden so lange einzuhalten, bis er die innere Beschaffenheit derselben genauer geprüft, verglichen und eines gegen das andere abgewogen. Das ist Freiheit. Uebereiltes Handeln, ohne vorhergegangene richtige und genaue Untersuchung, ist die eigentliche Ursach der häufigen Verirrungen und Abweichungen von dem Wege zur wahren Glükseligkeit. Darin bestehet der Vorzug der intellektuellen Natur, daß wir nach reifer, überlegter Prüfung und dem dabei festgesezten Endurtheil von der Beschaffenheit und dem Werth der Sache, erst zum Handeln uns bestimmen können. Elend und Knechtschaft folget uns nach, jemehr wir uns von solcher Anwendung der Freiheit entfernen. Ohne sie bleibet auch das wichtigste

Gute außer der Sphäre unserer Wirksamkeit liegen. Verkleinerung der Freiheit kann es nicht seyn, sondern vielmehr ihr eigentlicher Zwek und Nuzen, daß wir uns nach eigener Einsicht von der Güte der Sache zu handeln bestimmen. Indifferenz in Ansehung der Handlung und ihres Gegentheils, so lange, bis sich der Wille determinirt, gehört freilich zum Wesen unserer Freiheit. Aber eine so gänzliche Indifferenz, vermöge deren wir uns auch, der Einsicht des Guten zuwider, bestimmen können, würde die Vortreflichkeit der verständigen Natur aufheben. Ich kann meine Hand ruhen lassen oder bewegen: das ist Freiheit und Vollkommenheit. Aber Unvollkommenheit wäre es, wenn ich auch alsdenn noch völlig gleichgültig bleiben könnte, gegen das Eine oder gegen das Andere, wenn ich nun durch eine Bewegung etwa einen Stoß oder Schlag von mir abhalten kann, der mich treffen würde, wenn ich sie ruhen ließe. Wir müssen glauben, daß auch die himmlische Wesen in ihrer Wahl sich nach der Güte der Gegenstände bestimmen. Und nach dem von der höchsten Güte und Weisheit Gottes uns möglichen schwachen Begrif können wir auch von einer allmächtigen Freiheit nicht anders denken, als daß sie sich zum Guten bestimme, und was nicht gut ist, sogar nicht wählen könne. Je fester und unveränderlicher diese Bestimmung des Willens

ist, desto grösser und edler muß die Freiheit seyn. Handlung soll durch den Willen: der Wille soll durch Erkenntniß des Guten bestimmt werden. Beides ist Vollkommenheit. Muß ich, um meine Freiheit zu behaupten, als Thor handeln — gegen Einsichten, gegen vernünftige Beweggründe? Muß ich unüberlegter und unsinniger weise mir Reue und Elend zuziehen? Muß ich Prüfung und Beurtheilung, wodurch ich vor dem, was mir schädlich und nachtheilig ist, gewarnt und zurükgehalten werde — nicht achten? Muß ich ungescheid und toll seyn, oder aufhören frei zu seyn? Ist das der Preiß der Freiheit — wer könnte denn wünschen frei zu seyn? Festigkeit, mit der wir unser Glük zu befördern suchen, und demselben gemäß handeln, kann wohl mit der Freiheit bestehen. Klagen dürfen wir auch nicht über eine solche Nothwendigkeit, als über Einschränkung. Der Allmächtige selbst ist auf diese Art aus Nothwendigkeit selig. Erschaffene intellektuelle Wesen nähern sich eben dadurch der unendlichen Vollkommenheit und Glükseligkeit Gottes. In diesem Stande der Unwissenheit erkennen wir oft nicht sogleich den rechten Weg des Heils. Wir müssen oft stille stehen, d. h. unsere Neigungen zurükhalten — nicht sogleich Wille und That bestimmen; einen Führer und Warner befragen, d. h. die Sache wohl und vernünftig erwägen; der

Leitung unsers Führers folgen, d. i. nach reifer Ueberlegung unsern Willen entscheiden: und dann, wenn wir nach dieser genommenen Richtung handeln, so handeln wir als freie Wesen. Ein Gefangener, dem die Thüren seines Gefängnißes geöfnet werden, daß er gehen kann, oder bleiben — ist frei; wenn er nun schon etwa bei dem Dunkel der Nacht, bei dem Sturm des Himmels, und weil er nicht weiß — wohin? es für zuträglicher halten sollte, daselbst, als in einer Herberge, noch zu übernachten. Wie das geflißene und standhafte Bestreben um wahre und dauerhafte Glükseligkeit die höchste Vollkommenheit der intellektuellen Natur: so macht das vorsichtige und zurükhaltende Betragen, nicht durch Irrthum verleitet — etwa einer eingebildeten nichtigen Glükseligkeit nachzujagen, den Grund der wahren Freiheit aus. Wohl überhaupt müssen wir aus innerm Drang der Nothwendigkeit nach Glükseligkeit streben; aber die einzelne und besondere Handlungen in Ansehung der besondern Zustände sind so lange in unserer Gewalt, bis wir ihr Verhältniß gegen unsern großen Zwek, die Erlangung unseres höchsten Guts, in jedem vorkommenden Fall erwogen und eingesehen haben. Und eben der wesentliche Trieb zur Glükseligkeit macht es zu einer unverlezlichen Sanktion, jede unserer Neigungen und Begierden zu einer bedächtigen

Prüfung auszustellen; und nicht ehe derselben uns preißzugeben, bis wir versichert worden, daß wir dadurch nicht von unserm wahren Ziel abgeführt werden. Aus dieser Quelle entspringet alle Freiheit, die wir besizen, deren wir fähig sind, und deren wir zu unserer Bestimmung nöthig hatten. Das ist es, was wir zur Beförderung unserer Glükseligkeit thun können und sollen. Zuweilen können heftige Leidenschaften — Liebe, Zorn, Schmerz rc. etwa in einem einzelnen Fall den Menschen außer den Stand vernünftiger Ueberlegung sezen: und alsdann dürfen wir hoffen, daß Gott als ein mitleidiger, gütiger und erbarmender Vater, der ja wohl unsere gebrechliche Natur am besten kennet, uns richten werde. Weil aber die ganze Richtung unsers Lebens davon abhänget, daß wir nicht auf eine unüberlegte Weise dem Dienst unserer Begierden uns überlassen, noch unsere Leidenschaften so herrschend werden lassen, daß die freie Untersuchung der Güte und Schädlichkeit derselben erstikt und gehindert werde: so muß es die allerwichtigste Sorge des Menschen und sein erstes und unaufhörliches Bemühen seyn, den wahren Werth der Dinge kennen zu lernen, und einen Geschmak an dem erkannten wahren Guten in der Seele zu erweken und zu unterhalten, und alle seine Neigungen demselben gemäß zu ordnen. Niemand entschuldige

sich mit der Unmöglichkeit oder der unbezwingbaren Gewalt der Leidenschaften. Was wir vor Menschen, vor Fürsten können: das können wir auch vor uns in der Einsamkeit und unter der Allgegenwart Gottes." —

Bei einem solchen System von Freiheit könnte man sich ohne Anstand beruhigen. Aber die gespiztere Zweifel einiger neuern Fatalisten scheinen gerade gegen diese Lockische Erklärung gerichtet zu seyn. Der Hauptzweifel kommt nun noch darauf an, ob dies eine wahre Freiheit sei, bei der ein Mensch wohl thun kann, was er will, aber der Wille doch selbst noch gebunden und genöthiget ist? In der That wäre es eine nichtsbedeutende Freiheit, wenn jemand mich zwänge zu wollen aus dem Zimmer zu gehen; und ich nun bei der Vollziehung des erzwungenen Willens keine Hinderniß fände. Nur Freiheit des Thuns — des Vollziehens; nicht aber auch Freiheit des Wollens — würde nur halbe Freiheit seyn; oder, die Sache genau genommen, überall nicht Freiheit. Wunderlich wäre es freilich zu fragen: ob der Wille frei handeln könne? Denn der Wille ist kein Agent, keine handelnde Substanz, sondern nur Potenz eines handelnden Wesens. Aber gar nichts wunderliches findet sich in der Frage: ob der Mensch auch frei — ungezwungen wollen könne? oder ob der Mensch nur immer aus Zwang das wolle, was er will? Und diese Frage muß entschieden seyn, wenn Freiheit — wahre und völlige Freiheit bestehen

soll. Und sie lässet sich zum Vortheil der Freiheit entscheiden, wenn anders nach der obigen Ausführung die zwei Dinge erwiesen sind: daß die Vorstellungen, wodurch der Wille geleitet wird, keinen Zwang ausmachen; — und daß die eigene Energie der Seele auch in die Entstehung und Beschaffenheit der Vorstellungen einen gewissen wechselseitigen Einfluß habe.

Vergleiche man mit der Lockischen Vorstellungsart auch diese andere des berühmten Search!

„Einige haben die Freiheit der Gleichgültigkeit vertheidiget. Und diese meinen, eine eigenmächtige Kraft im Menschen könne nun ganz willkührlich etwas, das seiner Natur nach unangenehm, sich angenehm machen, oder umgekehrt; und also die Beweggründe stellen, formen und aufnehmen, wie es ihr beliebe. Aus willkührlicher Macht soll die Seele, bei erkannten, überwiegenden Gründen, für das eine, nun doch die Idee des bessern mit dem andern zu verknüpfen, und jenes zu verwerfen im Stande seyn; also den Beweggründen entgegen oder ohne Beweggründe zu handeln. Dies vermeinte Vorrecht der Gleichgültigkeit scheinet aus Verwirrung der Begriffe entstanden zu seyn. Weil man nicht immer die Eindrüke und Vorstellungen, wovon etwa ein Verlangen abhängig ist, deutlich bemerkt, so glaubt man nun, daß

der Wille so ganz eigenmächtig und von allen Vorstellungen unabhängig sich bestimme. Aber sehe man den Tugendhaften, den Weisen! das ist ja sein Vorzug, daß er den Beweggründen der Rechtschaffenheit, seinen Ueberzeugungen und seinen Beurtheilungen vor allen andern folget. Ohne diese Beweggründe würde er ganz anders handeln. Auch der so einer dringenden Begierde widerstehet, wird durch ein starkes Gegengewicht, nemlich die Behauptung der Herrschaft über die Leidenschaft, hierzu bewogen. Eben das Verlangen, seine Leidenschaft einzuschränken, kann in vielen Fällen ein Beweggrund seyn, so zu handeln. Wozu sonst auch die Ermahnungen, seine Freiheit wohl zu gebrauchen? wenn nicht diese Ermahnungen selbst Beweggründe zum Guten werden könnten. Insoweit ist der Weise nur gleichgültig — unentschlossen, unbestimmt, als er die Beschaffenheit der Sache noch nicht gehörig eingesehen, Gründe und Gegengründe nicht abgewogen hat. Sobald aber der Vorzug des einen ihm sichtbar wird, kann er den Entschluß seines Willens nicht einen Augenblik aufhalten. Auch Eigensinn — Verkehrtheit des Willens, wo einer nur aus Troz allen Beweggründen entgegenzuhandeln scheinet, oder in schädlichen Dingen seine Zufriedenheit suchet, beweiset darum keine völlige Gleichgültigkeit. Es gibt andere Quellen,

woraus jene Eigenschaften entspringen; und wenn sie einmal da sind, dienen sie selbst zu den stärksten Beweggründen. Darum ist der Mensch doch nicht von allen Motiven unabhängig. Eine solche Gleichgültigkeit müßte das Verhalten des Menschen völlig ungewiß machen. Ganz ohne Grund und Anlaß, nur durch die blinde Kraft der Gleichgültigkeit, würde der gute Mensch etwa miteins zum Schelm. Auch das scheinbarunerklärbare Verhalten mancher Menschen wird dennoch immer aus geheimen Beweggründen sich erklären lassen, ohne eine solche Gleichgültigkeit, als eine von allen Motiven unabhängige, absolute Kraft dem Willen anzudichten. Ein Mensch z. B. dem der Arzt aus den wichtigsten Gründen Reiten, Fahren, Gehen — empfiehlt, thut es nicht. Aber vielleicht ist er zu sehr an Geschäfte, an Einsamkeit gewohnt, oder hält es für einen Uebelstand. Etwas ist doch immer der Grund. Selbst die kleine, plözliche, augenblikliche Bewegungen, die wir bei dem Mangel der Geschäfte oder bisweilen auch unter den ernsthaftesten Geschäften vornehmen, gleichsam die kleinen, leeren Zwischenräume auszufüllen, können von allerlei vorräthigen, in der Einbildung leicht aufsteigenden, gewohnten und geläufigen, und um deßwillen sehr schwach oder fast gar nicht bemerkten Ideen herrühren, denen wir nachhandeln,

weil diese Nebenhandlungen auf das Hauptgeschäft wenig Einfluß haben: wie z. B. einer etwa unter einem Diskurs oder währender Meditation mit den Rokknöpfen oder so etwas spielt. Gedankenlosigkeit ist bisweilen mehr als eine wirkliche Wahl der Grund mancher leichtsinnigen Handlungen. Ueberall können wir nicht aus einer völligen Gleichgültigkeit handeln — auch bei der geringsten Sache nicht. Ich gehe mit einem Freund spaziren; wohin? zur Rechten oder zur Linken? Es ist uns einerlei. Etwas aber muß den Ausschlag geben. Findet die Vernunft keine wichtige Gründe, so überlässet man sich der Einbildungskraft. Nur beim Aufschub der Handlung, der Ungewißheit und Undeutlichkeit der Gründe, dem Erwarten der Seele, bis irgend eine Farbe hervorstechend, eine Betrachtung überwiegend wird — ist Gleichgültigkeit. Nach Locke hat zwar die Seele das Vermögen, auch das Angenehme oder Unangenehme gewisser Objekte abzuändern. Wir thun es auch oft. Ueberlegung, Uebung, Fleiß und Gewohnheit kann es bewirken. Aber Locke sagt nicht, daß es aus absoluter Macht der Seele, aus blindem Willen und Gleichgültigkeit geschehe; sondern durch den Gebrauch der dazu dienlichen und vorräthigen Mittel. Ich kann z. B. durch die Betrachtung der Ehre und des Nuzens die Abneigung vor der Arbeit über-

winden und zulezt die Arbeit mir angenehm machen. Aber nicht blos, weil ichs will, wird mir etwas nun angenehm, was mir sonst unangenehm war. Das Mittel hierzu und der eigene Vorzug des Menschen ist die Herrschaft über seine Organen, sowohl die Organen der Empfindung, als der Reflexion. Ich kann mein Auge auf einen gewissen Gegenstand richten, und vor andern Objekten verschließen: und eben so auch das Seelenauge auf gewisse Ideen hinlenken, von andern abhalten, und eben dadurch einen gewissen Gang der Gedanken veranlassen. Ich kann meine Aufmerksamkeit verstärken, und von andern Dingen zurükziehen. Hierdurch werden die Farben der Beweggründe verändert, und ihr Gewicht bestimmt. Ueberlegung ist es nun — nicht Wille, wodurch die Beweggründe ihre Lebhaftigkeit erhalten. Der Wille hat nur die Organen in diese Stellung, in diesen Zustand gebracht, wodurch gewisse Ideen Leben und Wirksamkeit erhalten. Lebhafte, hizige, plözliche Entschliesungen z. B. eine Arbeit oder Gefahr zu überwinden, können wohl auch von gewissen Bewegungen im Körper, und einer gewissen Beschaffenheit der Animalcirkulation herrühren. Man bemerkt darum bisweilen eine veränderte Gesichtsfarbe, starke Züge, Anspannung der Nerven rc. — Moral und Tugend, kluges Verhalten, Verdienst und

Schuld, Strafen und Belohnungen sind eben auf dieses Vermögen der freiwilligen Ueberlegung, und der überlegten Einschränkung unserer Einbildungskraft und unserer Leidenschaften gegründet. Und wenn man das nun, statt jener Gleichgültigkeit, für die Freiheit des Menschen nehmen will: so lässet sich mit Grunde nun nichts gegen Freiheit sagen. Ueberlegung, die das eine empfiehlt, das andere mißräthet; Hinrichten der Aufmerksamkeit auf das eine, Abhalten von dem andern, wodurch nun Eindruk und Vorstellung, Gewicht und Farbe der Beweggründe bestimmt wird — ist doch aber ganz was anderes, als ein eigenmächtiges willkührliches Vermögen, mit gänzlicher Gleichgültigkeit etwas zum Besten zu machen, was in meinem Urtheil das Schlimmste war; oder das zum Schlechtesten, was meinem Urtheil als das Vorzüglichste sich darstellet. Mein Auge kann einem Dinge, dem die Natur keinen Glanz gegeben, diesen Glanz nicht beilegen: wohl aber kann ich machen, daß ein Kiesel gegen den Demant gelegt, schöner aussiehet, indem ich das Licht, das auf den Demant fället, vermindere; oder das verstärke, das auf den Kiesel fället."

Nun wäre es durchaus ein ungegründeter Vorwurf, wenn man sagen wollte: Search habe die Freiheit

des Menschen geläugnet oder bezweifelt. Die wahre Freiheit läugnet er nicht. Man siehet bald die merkliche Uebereinstimmung mit den Lockischen Begriffen. Seine Widerlegung trift nur blos den Mißbegrif, den einige mit dem Wort: Freiheit — verknüpfen, indem sie darunter eine blinde Gleichgültigkeit gedenken, bei welcher der Mensch ohne einigen Beweggrund handeln, oder aus blindem, eigenmächtigem Willen, allen Beweggründen zuwider, sich bestimmen könne. Eine Extravaganz ist wohl nicht geringer, als die andere: sagen — daß der Mensch von allen Vorstellungen unabhängig handeln könne; weil er frei handelt: oder sagen — daß er darum nun gezwungen handele, weil er nach Vorstellungen handelt.

Alexander

Alexander von Joch und Jerusalem.

Ob der launichte Alexander von Joch etwas gegen Freiheit bewiesen? — Der sogenannte von Joch (über Belohnungen und Strafen nach Türkischen Gesezen) spielet für eine so ernsthafte Untersuchung, wie diese über Freiheit ist, doch in der That eine etwas zu poßirliche Figur. Viel spricht der gute Joch, aber oft so seicht, so auf der Oberfläche hinrollend, so wizelnd und so verwirrend, daß für den, der Ueberzeugung sucht, wenig Trost bei ihm zu schöpfen ist. Einige Stellen sehe man nur!

„Es ist eine blos eingebildete, ideelle, chimärische Möglichkeit, wenn man glaubt, das Gegentheil von dem, was geschiehet, hätte doch auch geschehen können. Weil ich es mir in meinem Gehirn vorstellen kann, darum ist es nicht so. Unter den Geistern sowol, als in der körperlichen Welt, ist alles durch eine Reihe aneinanderhangender Ursachen und Wirkungen, wie in einem Uhrwerke, ganz völlig so bestimmt. Auch die, dem Ansehen nach,

sich selbstbewegende Dinge werden getrieben; und zwischen der physikalischen Welt und den Geistern ist nur der Unterscheid, daß jene durch Hebel und Schrauben und Räder: diese aber durch Gedanken und Vorstellungen beweget werden. Doch ist der Zwang auf beiden Seiten einerlei."

Unser Philosoph fängt gut an. Also — ob ich jemand durch einen diken Prügel, oder vernünftige Vorstellungen zu etwas determinire, ist im Grunde einerlei. Ob ich einem ein Licht gebe, daß er seine Füße selber brauchen und den Weg damit suchen kann; oder ihn mit verbundenen Augen die Treppe hinunterwerfe — ist im Grunde einerlei. Wem das freilich einerlei ist, der mag nun immerhin mit diesem System es halten.

„Jeden kann die Geschichte seines Lebens lehren, wie sehr die kleine Dinge ins Große eingeflochten, wie unzertrennlich unser Schiksal von Zeit und Ort abhängig ist. Die kleinste Nebenumstände gehören mit in die Verbindung des Ganzen. Gott lenkt die kleinste Begebenheiten wie die größten. Kein Sperling fället ohne ihn auf die Erde. Er hat alle Haare auf unserm Haupte gezählet. Unser Daseyn selbst hienge von den geringsten Umständen ab, die etwa dem Vater Lust zum Heirathen machten. Nenne man es Gelegenheitsursach oder

wie man will: genug, sie gehören nothwendig mit in den ganzen Zusammenhang. In diesem großen Ganzen, so Gott regiert, hat jedes Thier, jeder Mensch, jedes Laub, jeder Staub seinen ihm angewiesenen Stand. Wäre das Jahr, als Columbus gebohren ward, in Teutschland eine Pflaume weniger gewachsen, so würde er die neue Welt nicht entdekt haben; denn es wäre der Zusammenhang der Dinge anders geworden."

Wie chaotisch! Wer läugnet denn, daß auch die kleinsten Dinge mit in den ganzen Zusammenhang der Dinge gehören? Aus Gottes oberster Direktion folget doch kein allgemeiner Zwang. „Mein Daseyn hienge davon ab, daß meine Eltern Lust zum Heirathen gefunden: darum muß ich nun alles aus Nothwendigkeit thun?" So schließt kein Philosoph. Und wie kommt die teutsche Pflaume und Columbus zusammen? In der Welt ist Zusammenhang. Aber mir einbilden, daß, wenn ich heute meinen Jochen nicht gelesen hätte, in des großen Mogols Reich eine Veränderung hätte erfolgen müssen — ist unphilosophische Schwärmerei.

„In dieser Welt hat alles seinen zureichenden Grund und muß so seyn. Selbst die Bewegung meiner Hand oder eines Fußes, warum sie so und nicht anders geschieht, warum ich den linken oder den

rechten zuerst bewege, hat in der jedesmaligen Lage meines Körpers, in der Bequemlichkeit oder andern Dingen seinen Grund. Was bei der Waage das Gewicht, das sind in der Geisterwelt und für den Willen meine Vorstellungen oder körperliche Beschaffenheiten, thierische Triebe, die von den Säften und von dem Blut herstammen. Diese Gründe bewirken bei der Seele eben das, was Pfunde und körperliche Gewichte bei der Waage. Der Wille bliebe ewig todt, wenn die von außen kommende Vorstellungen ihn nicht belebten: wie eine Waage ohne eingelegtes Gewicht ewig stillstehen würde. Ueberall muß ein Darum vorhanden seyn, wenn ich handele. Und dies Darum hat wieder seine Ursache, bis man zulezt auf ein Urgroßdarum hinauf kommt, das in der Einrichtung der Welt enthalten ist.

Aus dem Saz vom zureichenden Grunde folget ja nur dies: weil ich jezt z. B. den einen Fuß über den andern lege, so muß meine Bequemlichkeit — oder sonst etwas der Anlaß hierzu gewesen seyn. Muß denn aber alles, was aus irgend einem veranlassenden Grunde geschiehet, aus Zwang geschehen? Werfe man diese falsche Supposition einmal doch weg. Die Seele und eine Waage, Gedanken und Gewichte: eines ist nur unvollkommenes Bild, eines — Gleichniß von dem andern. Gedanken bestimmen die

Seele — moralisch: Gewichte die Waage — physisch. Ist es aber nun nicht ungeschikt zu sagen: Gedanken bestimmen nun doch die Seele, und Gewichte die — Waage; also ist moralische Bestimmung — physische Bestimmung. Der Vertheidiger der Freiheit läugnet ja nicht, daß der Mensch nach Vorstellungen handele, d. h. aus gewissen Eindrüken und Vorstellungen Anlaß nehme sich selbst zu bestimmen. Das sind ja Luftstreiche, wenn man nur immer beweiset, daß der Mensch ohne Grund nicht handele, an statt zu beweisen, daß er nicht anders als gezwungen handele. Und doch fähret man in diesem Ton beständig fort.

„Die Ursachen, die uns zum Wollen und Handeln bestimmen, sind oft so mannichfaltig, so klein, so verstekt und so geheim, daß wir sie unmöglich fühlen können. Ein Kind, indem es einen Stuhl oder was anderes angreift, und unvermerkt etwa ein anderer ihn fortbewegt, wird getäuscht, und glaubt, es thäte es selbst. So würde auch eine Kugel, indem eine andere unbemerkte Kraft dem Brett, auf dem sie ruhet, eine schiefe Richtung gibt, daß sie herunter rollet — angenommen, daß die Kugel eine Seele hätte — gleichfalls denken, daß sie sich selbst bewege. Zwei Dinge, die zugleich da sind, als Zwillingswirkungen von einem Dritten, sind darum nicht eines die Ursach des andern. Unsicht-

bare Kräfte bestimmen unsern Willen und unsere That zugleich. Wie der Mann oft auf seine Herrschaft am meisten stolz ist, wenn er von einem schlauen Weibe am meisten gegängelt wird, weil er nicht weiß, durch was für listige Wendungen und Touren sie seine Entschließungen hervorgebracht: so prahlt oft der Mensch mit Freiheit, wenn er am wenigsten frei ist. Die Vögel, die im Frühjahr zu uns kommen und im Herbst zurükkehren; die Häringe, so im Sommer einen Zug um die Britannischen Inseln machen, würden — wenn sie reden könnten, und man sie fragte, warum sie es thun, ganz gewiß auch zur Antwort geben: es gefällt uns so. Es ist nur scheinbare Empfindung, nur scheinbare Freiheit. Alles ist doch nur physischer Trieb und Bestimmung. Gott regieret alles, und der Mensch wird gegängelt."

Wozu nun alle diese Fiktionen und diese durcheinandergeworfene Beispiele? Tausendmal hat man es schon zugegeben, daß auch die freie Handlungen des Menschen nicht ohne Grund geschehen, und daß äußerliche Umstände einen gewissen Einfluß haben. Der Mensch ist frei — das heißt ja nur so viel: er kann von den entgegengesezten Handlungen, die ihm, in Beziehung auf seine physische Thatkraft, möglich sind, nun diejenige wählen, die mit seinen Einsichten und Vorstellungen am besten übereinkommt, die

er besser und schiklicher findet. Physisch konnt' er sich über die Treppe hinunterschlagen; aber er präferirt nun lieber, ordentlich hinabzusteigen. Was ist doch das für eine elende Grille, den Menschen bereden wollen, er habe sich nicht hinunterschlagen können, weil er hinabgestiegen sei. Vernünftigerweise konnt' er es nicht; aber physisch konnt' er es doch. Muß ich denn unvernünftig handeln, um frei zu handeln? Noch einmal! der Saz vom Grunde beweiset keinen Zwang in den menschlichen Handlungen. Und alle die schöne Gleichnisse unsers Jochen beweisen ihn eben so wenig. Das Kind und der betrogene Mann, die Zugvögel, die Häringe miteinander, so lange sie, nach dem bestimmten Grad ihrer Perceptionsfähigkeit, mit einem eigenen Streben, ihrer Konvenienz gemäs handeln können, und das Gegentheil ihnen nicht physisch unmöglich wird — dürfen immer noch einigen Anspruch an Freiheit machen. Der Vogel in der Luft, der Fisch im Wasser — lebt frei, solange er nicht mit dem Hamen oder in das Garn eingefangen wird. Nur die höhere Freiheit des Menschen ist es nicht.

Ob der geseztere Jerusalem (philosophische Aufsäze herausgegeben von Leßing N. III.) gegen Freiheit mehr bewiesen? — Der denkende junge Mann

bediente sich hierzu eines Räsonnements, das doch wirklich bei der Analyse in lauter Zweideutigkeit, Verwirrung, Mißverstand und falsche Suppositionen sich auflöset. Hier ist es!

„Der Mensch kann nicht, nur weil er es will, Vorstellungen erzeugen. Er kann auch die schon gegenwärtige Vorstellungen nicht nach seinem Willen schwächen oder stärken, d. i. seine Aufmerksamkeit mehr oder weniger fixiren. Auch kann er seine Entschließungen nicht aufschieben, oder eine Handlung, wie er es will, zur weitern Prüfung der Sache aussstellen. Nicht Vorstellungen erzeugen: denn es wäre widersprechend, eine Vorstellung erst erweken, die er schon hat. Und er muß sie haben, wenn er sie wollen soll. Nicht die schon gegenwärtige Vorstellungen schwächen oder verstärken: denn der Grund der verstärkten oder geschwächten Aufmerksamkeit muß doch auch schon in irgend einer Vorstellung liegen; also nicht im Willen. Nicht seine Entschließungen nach seinem Willen zurükhalten oder beschleunigen: denn auch hiervon muß der Grund in gewissen Vorstellungen liegen; und diese Vorstellungen kommen wieder von andern Vorstellungen; und auf diese Weise rükwärts bis zu solchen Ursachen, die außer der Gewalt des Menschen liegen. Wollen und Handeln des Menschen ist darum

ganz völlig durch fremde und äußere Ursachen bestimmt."

Lege man diese Säze deutlich auseinander!

1) Zweideutigkeit lieget schon in der Frage: kann die Seele durch den blosen Willen Vorstellungen erweken? — Was heißt dies? Sie kann nicht diese einzelne und bestimmte Vorstellung erst erweken, die sie nun will. Denn nun müßte ja diese Vorstellung schon in ihr vorhanden seyn, um sie zu wollen. Aber die Seele kann durch eine Wirkung des Willens doch Vorstellungen überhaupt in sich erweken. Sie thut dies wirklich, vermittelst einer angenommenen Direktion, wo mancherlei Gedanken nun von selbst sich darstellen und auseinander entwikeln. Ich will nachdenken über die Sache! das heißt ja wirklich eben so viel: ich will vermittelst eines innern Strebens und unterhaltener Aufmerksamkeit mehrere Ideen herbeirufen, erzeugen, erweken. Das ist bei der Meditation auch immer der Fall. Und das ist zu Behauptung der Freiheit genug. Durch den Willen — sagt der Vertheidiger der Freiheit, d. i. durch irgend eine willkührliche, ungezwungene Direktion kann die Seele mancherlei Vorstellungen in sich rege machen, die in das folgende Verhalten des Menschen einen wichtigen Einfluß haben. „Aber eben dieser Wille der Seele, eine solche Lage

und Direktion zu nehmen, sezt doch auch schon gewisse Vorstellungen voraus." Mag seyn! Wie aber? Als Veranlassung oder als Zwang? Nicht als Zwang: denn dieses wäre unerwiesene Unterstellung. Als Veranlassung freilich! Bei dem System der Freiheit werden ja die veranlassende Vorstellungen nicht ausgeschlossen.

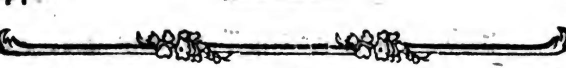
2) Das Vermögen, gewisse Vorstellungen durch eine Wirkung des Willens zu stärken oder zu schwächen — ihre Aufmerksamkeit dabei mehr oder weniger zu fixiren, soll die Seele auch nicht haben. Und warum das nicht? Darum nicht — weil dies alles doch nicht ohne zureichenden Grund geschehen kann; und dieser Grund doch immer auch wieder in irgend einer Vorstellung liegen muß; und die ganze Reihe der Vorstellungen rükwärts endlich sich außer dem Menschen verliert. — Aber sehe man, was dies alles nun heiße! Also — „ein zureichender Grund muß da seyn" — der ist auch da. Aber falsche Unterstellung ist es, daß jeder zureichende Grund einzig und völlig außer dem handelnden Wesen in einer unwiderstehlich bestimmenden fremden Kraft liegen müsse. Der Saz vom Grunde lehrt das nicht. „Irgend eine Vorstellung soll der Grund der verstärkten oder geschwächten, angezogenen oder abgerichteten Aufmerksamkeit seyn." Hüte man sich

für Mißverstand! Freilich veranlassender und moralischer, erst in Verbindung mit der eigenen Energie der Seele zureichender Grund ist es. Will man diese Energie ganz ausschließen: so fällt man nun wieder in die vorige Supposition. Und so wird mit der ganzen Reduktion der Eindrüke und Vorstellungen bis zum ersten von außen empfangenen Eindruk nichts gewonnen. Denn der Libertist hält unbeweglich bei dem, daß die ganze Serie der Vorstellungen doch immer nur durch Zwischenkunft und in Verbindung des selbstthätigen Vermögens der Seele der zureichende und völlige Grund der folgenden Handlungen werden konnte.

3) Die Seele soll auch nicht das Vermögen haben ihre Entschließungen aufzuschieben. Und dies beweiset man nun wieder daraus, weil der Grund der aufgeschobenen oder beschleunigten Entschließung doch immer auch in gewissen Vorstellungen liegen müsse. Offenbar legt man nun wieder der Vorstellung für sich eine unwiderstehliche Gewalt und Wirksamkeit bei: und hierauf wäre denn schon mit der vorigen Antwort gedient. Aber etwas noch! Gesezt — ein Mensch hat übereilt gehandelt. Nach dem System der Freiheit kann ich allerdings zu ihm sagen (die Rede ist von einem der gewöhnlichen Fälle; nicht von einem außerordentlichen Fall,

wo Sturm in der Seele herrscht:) du hättest auch unter den nemlichen Umständen wohl deinen Entschluß bis zu reiferer Prüfung der Sache aufschieben können. Der Fatalist sagt: das konnt' er nicht, denn er mußte seinen Vorstellungen folgen. Aber! frag' ich — warum nun blos diesen Eindrüken, diesen Vorstellungen? warum konnt' er nicht andern Vorstellungen, die für ihn noch wichtiger hätten werden können, eben sowohl folgen? — warum nicht der Betrachtung des größern Schadens, dem er sich dadurch ausgesezt? Ja! sagt der Fatalist, dieser größere Schade, die wichtigere Betrachtungen wogen damals nichts für ihn; oder diese Gewichte lagen damals nicht mit in der Waage. Nun — so ist die Frage nur: ob er sie nicht einlegen konnte und sollte? Konnte er es: so würde die Sache einen andern Ausschlag bekommen haben. „Nein! sagt der Fatalist, er konnte sie nicht einlegen." Und warum nicht? „Weil er sie nun nicht eingelegt. Denn wenn er sie einlegen konnte, so hätte er sie eingelegt." Welch ein wunderlicher Kreisel ist das? Er hat sie nicht eingelegt, weil er sie nicht einlegen konnte: und er konnte sie nicht einlegen, weil er sie nicht eingelegt. Wenn das Rechtfertigung für den Menschen seyn soll, der durch unrichtige Abwägung seiner Handlungsgründe sich selbst betrügt: so muß es auch

Rechtfertigung für den Kaufmann seyn, der andere mit falschem Gewicht betrügt. Und hierdurch kommt man nun wieder auf jene wichtige Spur zurük, wovon großentheils die ganze Entscheidung abhänget. Nemlich auf die Frage kommt es immer an: ob der Mensch nicht da, wo er leicht, flüchtig und unrecht gehandelt; bedächtiger, überlegter und richtiger handeln konnte? Der Fatalist muß diese Frage verneinen. Wie jeder handelt — sagt er, so muß er handeln. Und warum muß er so handeln? „Weil er seiner jedesmaligen Vorstellung gemäs handelt." Aber heißt das nun die Sache erklären?



Priestley und Palmer.

In Britannien — dem Mutterlande der Freiheit, des Ruhms und der Helden — sowohl als wissenschaftlicher Entdekungen und tiefsinniger Spekulationen und Systeme — haben diese zwei berühmte Männer, erst seit einigen Jahren, den alten Streit über die Freiheit des Menschen mit vieler Bewegung von neuem betrieben. Aber! ist man in diesen neuesten Untersuchungen auch weiter gekommen, als man es um die Zeit eines Leibniz und Clarke und ihrer Zeitgenossen war? Aus den Schriften muß es sich zeigen, die darüber gewechselt worden. Was Priestley und Palmer gegen einander geschrieben, hab' ich zwar noch selbst nicht gelesen. Nach den gelehrten Berichten solcher Männer aber (Göttingische Anzeigen 1781. 82.) von denen ich es erwarten darf, daß das Wesentlichere von ihnen ausgezeichnet worden sei, muß ich zweifeln, daß seit jener Zeit etwas neues gegen die Freiheit aufgebracht und eingewendet worden sei. Und zur Bestätigung meines Zweifels will ich den Innhalt der Priestleyischen Schrift: A Letter to J. Palmer in Defence of the Illustrations of philosophical Necessity by J. Priestley. — A second Letter; und dann diese Palmerische Schrift: Observations in Defence of the Liberty of

Man as a moral Agent; in Answer to Dr. Prieſtley's Illuſtrations of philoſophical Neceſſity by J. Palmer, ganz kurz hier beifügen. Man vergleiche dies ſodann mit den Lettres d'un Savant de Cambridge avec les reponſes de Mr. Clarke; und den Recherches philoſophiques ſur la liberté de l'homme; ſamt den remarques ſur un libre intitulé: Recherches philoſophiques ſur la liberté de l'homme (zuſammen in dem Recueil de diverſes Pieçes ſur la Philoſophie &c. Amſterd. 1720).

Prieſtley ſagt — „wenn man auch im Menſchen eine eigene, innere Beſtimmungskraft zugeben wollte, ſo müßte ſie doch bei jeder einzelnen Wollung von irgend einer andern Urſach gereizt werden.“ (Gereizt oder veranlaßt wohl, aber darum nicht genöthiget oder gezwungen. Ein Hauptſaz in dem Syſtem der Freiheit iſt: die Energie des Menſchen oder ſeine ſelbſtthätige Kraft kann wohl erwekt, aber nicht gezwungen werden.) „Und nun — fährt Prieſtley fort, iſt die Beſtimmung des Willens in eben der Bedeutung eine nothwendige Wirkung gewiſſer Geſeze, wie der Fall eines Steins eine nothwendige Wirkung der Schwerkraft iſt; weil in beiden Fällen die Wirkung beſtändig und allgemein auf gewiſſe vorhergehende Urſachen folget. Zwiſchen der einen und der andern Nothwendigkeit gibt es keinen weſentlichen Unterſcheid.“ (Nicht ſo! Das einförmige Körpergeſez iſt nicht das Geſez der menſchlichen Handlungen. Der Stein fället aus abſoluter und phyſiſcher Beſtimmung. Ein Stein

fället wie der andere. Der Stein kann nicht durch irgend eine genommene beliebige Richtung jene Wirkung aufhalten oder verändern. Die Motiven aber haben für den Menschen kein absolutes Gewicht. Bei dennemlichen objektiven Motiven handelt der eine anders als der andere; weil die eigene Energie als eine subjektive Bestimmung hinzutreten muß. Durch Nachdenken und Ueberlegen kann der Mensch die Wirksamkeit gewisser Eindrüke und Vorstellungen anders modificiren. Allerdings ist nun der Unterscheid sehr wesentlich). „Wollte man aus der Nothwendigkeit der menschlichen Handlungen gefährliche Folgen herleiten, so müßte man es auch aus der Gewißheit derselben.“ (Erst muß bewiesen werden, daß die Gewißheit und Untrüglichkeit aller menschlichen Handlungen in dem Verstande Gottes auf eine absolute Nothwendigkeit gegründet). „Die eingebildete Freiheit muß schlechterdings für die trostreiche Lehre der göttlichen Vorsehung aufgegeben werden.“ (Bei dem System der Fatalisten und der daraus folgenden absoluten Bestimmung mancher Individuen zum Unglük und Laster, hat ja überall die Providenz nichts tröstliches mehr. Und zuerst zeige man, daß die Providenz so schlechterdings mit der Freiheit unverträglich sei). „Nach der Erfahrung und bei Untersuchung des Lebens solcher Männer, die jene gefährlichscheinende Meinung angenommen, siehet man doch nichts von solchen gefährlichen Folgen.“ (Aber was etwa für einzelne Menschen unschädlich ist, das ist es darum nicht in der Allgemeinheit genommen. Ein hoher

Grad

Grad der Geisteskultur und Herzensbildung kann irgend eine Spekulation für diesen und jenen, der es nur als Spekulation gebraucht, ganz unschuldig machen. Aber für andere, von entgegengesezten Eigenschaften, die es nun als Regel des Verhaltens anwenden wollten, könnte es darum doch die allerschädlichste Folgen haben.) „Wenn die Empfindung der Reue, womit der Mensch sich plagt, weil er seine Handlungen sich selbst zuschreibt, verschwinden soll, so muß der Mensch stark genug seyn, alle Veränderungen unmittelbar der Gottheit zuzuschreiben." (Ein entsezliches Mittel! das gefährlichste unter allen, der Reue über seine böse Handlungen sich zu entladen — wenn man nun vollends Gott selbst zum Urheber seiner thörichten und lasterhaften Handlungen und alles daraus folgenden Unglüks machen will.) „Es bleibet doch immer mein Wille, meine Handlung, wenn gleich beides nicht anders seyn kann, als es ist." (Warum sagt doch aber kein Mensch, daß es meine — und darum einer Zurechnung fähige Handlung sei, wenn ein anderer etwa mit Gewalt mich vom Dach hinunterstürzt und dadurch jemand beschädigt wird? Mein — kann nur eine Handlung heißen, wenn sie aus eigener Bestimmung, d. i. auf eine freie Weise geschiehet.) „Die selbstbestimmende Kraft des Menschen muß erst aus ihren Wirkungen bewiesen werden." (Der Vertheidiger der Freiheit beweiset sie ja aus der Erfahrung und dem gemeinen Menschengefühl. Aber der Fatalist hält dies für ein irriges Gefühl. Ihm also lieget der Beweis auf.

Und wenn er ihn nicht führen kann: so laß' er dann doch dem Menschen sein Freiheitsgefühl.)

Palmer verwirft jene Freiheit, welche Priestley dem Menschen, als ein Vermögen, das zu thun, was er will, dem Schein nach übrig lässet, indeß er gleichwohl behauptet; daß der Wille stets durch äußere Ursachen auf eine unwiderstehliche Art bestimmt werde. Das ist nicht Freiheit — sagt Palmer. Ohne eine selbstbestimmende Kraft ist der Mensch nicht frei. Nach dem System der Freiheit, muß dem Menschen ein Vermögen gesichert bleiben, vermittelst des Nachdenkens und Ueberlegens, das Gewicht der Motiven selbst zu modificiren. Gesezt — daß die Freiheit durchaus mit dem Vorhersehen Gottes streite: so würde man ohne Bedenken dieses läugnen können; denn Nichtfreiheit des Menschen widerspricht der göttlichen Natur: und die Vorhersehung wäre alsdann unmöglich und keine Vollkommenheit. Die von außen kommende Vorstellungen und Motiven — sagt Palmer, haben allerdings eine Wirksamkeit oder Einfluß auf den Willen: nur keinen Zwang machen sie nicht. Motiven sind zwar Gründe der Wahl; aber nicht die wirkende Ursach der Handlung selbst. Zwischen den Motiven und der Handlung ist kein physischer Zusammenhang: also auch keine physische Nothwendigkeit, die das Vermögen aufhebet, anders zu handeln, als man nun handelt. Vorstellungen, Gedanken, Motiven können doch nicht wie körperliche Substanzen wirken. Selbstbestimmung,

selbstbestimmende Kraft machet den Menschen zum freien Wesen. Auch die gemeinste Begriffe der Menschen schon — von Verdienst und Strafwürdigkeit, sezen die Ueberzeugung von einer selbstbestimmenden Kraft im Menschen voraus, und sind jener Meinung von einer unwiderstehlichen Anziehung der äußern Ursachen durchaus zuwider. Das System der Nothwendigkeit, wenn es gemein werden sollte — könnte es auch schon etwa bei gewissen Individuen von besonderer Geistesstärke unschädlich seyn — müßte für Tugend und Religion die gefährlichste Folgen haben. —

Garve's Beurtheilung.

Das Urtheil dieses berühmten Philosophen ist mir zu wichtig, um es ganz zu umgehen (Anmerkungen zu Fergusons Moral S. 289-98.). Ich bemerke hiervon das Wichtigere und erlaube mir mit aller der Achtung, die ich einem so vortreflichen Denker schuldig zu seyn glaube, einige Erinnerungen.

„Die Materie über die Freiheit — sagt Herr Garve, ist von unsern Vorgängern schon erschöpft; oder vielmehr ihre Unergründlichkeit ist erwiesen: sie macht eine von den Grenzen unsers Verstandes aus.“ — Aber wenn der Fatalist nun sogar sich damit nicht beruhigen, nicht an dieser Grenze stehen bleiben wollte; sondern sich einbildete, durch unumstößliche Beweisgründe sein System befestiget, und das Gefühl von Freiheit in seiner Nichtigkeit dargethan zu haben (s. Jerusalem in dem Aufsaz über Freiheit): dann wäre es doch unumgänglich nöthig, die Untersuchung von neuem vorzunehmen, oder man müßte geradezu die Freiheit verlohren geben.

„Dem ohnerachtet sind die Empfindungen des Menschen von Recht und Unrecht unwandelbar, und gewiß von keinem System abhängig; und

wir mögen die Freiheit des Menschen erklären können oder nicht; so werden wir doch immer Glük vom Verdienst, und die Empfindung der (sinnlichen) Lust an einer Sache von der Empfindung des (moralischen) Beifalls, den wir einer Handlung geben, unterscheiden." — Aber wenn diese Unterscheidung nun schon den Glauben an Freiheit voraussezet, wenn, nach dem eignen Bekenntniß des Fatalisten, jener Unterscheid bei seinem System ganz wegfallen muß; wenn ich die Unverträglichkeit dieser Begriffe eingesehen habe: wie kann ich nun noch den Begrif oder die Empfindung von Beifall und Verdienst für wahr halten, ohne das System der Nothwendigkeit, das ihre Realität aufhebt, zu verwerfen?

„Der Mensch kann nur insofern freier seyn als das Thier, inwiefern die Vorstellungen des Verstandes unabhängiger sind, als die Empfindungen des Körpers. Sind sie dieses nun wirklich? — Die sinnliche Empfindungen sind unmittelbare Folgen von dem Bau des Körpers und den Eigenschaften der Dinge, die ihn berühren. Hier ist gleich das erste Glied der Kette, woran die Handlungen des Thiers hängen, außer dem Thier. Die geistige Vorstellungen des Menschen — laufen zwar lange innerhalb meiner selbst und innerhalb meiner eigenen Handlungen und Vorstellungen fort; endigen sich aber doch auch mit

einem Glied, das außer mir liegt, nemlich mit dem Wesen, das meine ursprüngliche Natur gebildet hat; oder mit der Ordnung und Reihe der Dinge, unter die ich gesezt worden bin." — Nehme man denn diese ganze Analyse so an! Mache man denn gleich von den ersten Eindrüken, Vorstellungen und Situationen den Anfang, wodurch die Thätigkeit des Menschen erst erwekt wurde! Zuförderst kommt es nun noch immer auf die Frage an: wie haben alle diese Dinge auf den Menschen gewirkt? hatten sie für sich ein absolutes Gewicht? machten sie einen durchaus unwiderstehlichen Zwang? — oder wurde ihr Gewicht und ihre Wirksamkeit allmählich unter dem Zutritt und durch Zwischenkunft irgend einer ursprünglich selbststrebenden Grundfähigkeit erst völlig bestimmt? Waren es nur die ersten Anläße, wobei die eigene Energie der Seele sich zu entwikeln anfienge? Dienten sie nur als Materialien, diese selbstthätige Kraft zu erweken, zu beschäftigen und in Uebung zu sezen? Und bei der Fortbildung des Menschen — wuchs nicht diese Energie eben so, wie die Vorstellungen, die Gegenstände, die Gelegenheiten sich vervielfältigten und überhaupt mehr Stof zum Handeln sich darbot? Und nimmt diese wachsende Energie nicht immer an den folgenden Veränderungen und Zuständen einen selbstthätigen Theil? Mich dünkt überhaupt, man sollte

den Gang der Veränderungen in der Oekonomie der menschlichen Seele nicht in einer so geraden und einförmigen Richtung, nicht so einzeln, so reihenweise — so Schlag für Schlag, sich vorstellen: nun eine Vorstellung — nun Wille — nun Handeln. Und so wieder eine Vorstellung; nun wieder ein Wollen; nun wieder ein Handeln: und immer so fort. Nicht so! Die vorige Entschließungen und Handlungen und ihre Folgen reihen sich wieder in Vorstellungen zusammen. Die folgende Vorstellung ist nun schon ein zusammengeseztes Produkt des vorhergehenden Handelns, Wollens und Denkens. Die mancherlei Fähigkeiten der Seele wirken durcheinander. Diese Wirkungen mischen und verschlingen sich in unzählichen Formen und Direktionen miteinander. Vielleicht nur die Vorstellung — daß er zuvor etwas gewollt, wird ein Motiv für den Eigensinnigen, nun so zu handeln; vielleicht will er nun Recht haben, weil er einsiehet, daß er zuvor Unrecht hatte. Gedanken und Wille — eines tritt oft unvermerkt in die Stelle des andern; eines hat einen vielfachen, oft unmerklichen Einfluß in das andere. Von der Zeit an, wo wir fähig werden, über uns selbst nachzudenken, handeln wir nie nach einer ganz einfachen Vorstellung. Es ist immer schon ein Gewebe dicht ineinander geschlungener Eindrüke und Perceptionen. Man seze einen Menschen von

20 Jahren. Von der zarten Kindheit an hat man ihn auf allerlei Objekte geleitet. Als Kind strebte schon eine gewisse Kraft in ihm hervor. Er betrachtete mit Aufmerksamkeit die vorkommende Gegenstände; verglich die Begebenheiten und ihre Folgen; sammelte einen kleinen Vorrath von Bemerkungen und Erfahrungen — und trug diese in die folgende Situationen über: dies wollte er — das andere nicht: diesem strebte er weiter nach; für dem andern hütete er sich. So gieng seine Bildung fort. So ward er der gesezte, verständige, gute Mensch, der er ist. Aber ein anderer, der aus Trägheit seine erste Bildung versäumte, blieb leer und roh; und hänget nun noch ganz andern Gegenständen nach. Warum dies aber? — Der Fatalist wird sagen: „weil er nicht die Anlagen hatte wie jener. Sein Geist oder sein Körper war nicht dazu eingerichtet. Nun liegt die Schuld nicht an ihm, sondern an dem, der ihn zu dem machte, was er ist.“ Gesagt wohl! aber ist es auch bewiesen? Und beweisen muß ja doch der Vertheidiger der Nothwendigkeit, wenn er sich gegen ein menschliches Gefühl auflehnt. Die ungleiche Beschaffenheit der körperlichen und geistigen Anlagen wird von dem Vertheidiger der Freiheit nicht geläugnet. Aber er läugnet, daß hierin einzig der absolute Grund des verschiedenen Verhaltens der Menschen zu suchen sei. Und

er ist nicht in Verlegenheit, wenn er auf die Frage Antwort geben soll: warum die Menschen nun so sehr in ihrem Verhalten sich ungleich sind? Darum — weil Gott der Seele ein Wesen gab, das durch Vorstellungen zwar erwekbar war; nicht aber, wie Maschine, jedem Stoß schlechterdings gehorchen muß. Darum — weil er den Menschen zu einem freihandelnden Wesen machte, welches unter den vielerlei zugleichgegenwärtigen Eindrüken mehr oder weniger auf die eine oder die andere Seite sich hinneigen, und nach dem stärkern oder schwächern Grad der Aufmerksamkeit das Gewicht der Vorstellungen und ihre Wirksamkeit so oder anders bestimmen kann.

„Die eine Empfindung sagt mir — fährt Herr Garve weiter fort — ich handele nach Vorstellungen; und eben darin bestehet meine Tugend, daß ich durch die Vorstellungen des Guten angetrieben werde, es zu bewirken. — Eine andere Empfindung sagt mir: ich bin selbst der Urheber meiner Handlungen; und ich bin nur insofern tugendhaft, als ich Urheber des Guten bin, das ich thue. Wie ist es möglich, beide Empfindungen und ihre Theorien zu vereinigen? Sollen unsere Handlungen ganz unabhängig seyn. (ganz unabhängig: diesen Ausdruk verwechselt Herr Garve bald hernach mit dem:

in gewisser Maasen unabhängig. Aber für diese Untersuchung kommt sehr viel darauf an, ob man den einen oder den andern gebrauche.) Also — sollen unsere Handlungen ganz unabhängig seyn, so müssen sie es auch von unsern eigenen Vorstellungen seyn, denn diese sind selbst zulezt abhängig. Sollen unsere Handlungen gut seyn, so müssen sie nach Gründen geschehen; so müssen sie von Ideen abhängen, die diese Gründe in sich enthalten." — Nach meiner Einsicht sind beide Empfindungen — wahr. Die Empfindung: ich handele nach Vorstellungen; auch wenn ich tugendhaft handele, folg' ich den Vorstellungen des Guten: und diese andere — ich bin selbst Urheber meiner Handlungen; und nur insofern bin ich tugendhaft, als ich selbst Urheber des Guten bin. Beide Empfindungen — sag' ich, sind wahr und vollkommen verträglich miteinander. Aber schließe man nur nicht unrichtig aus der einen oder der andern dieser Empfindungen. Trage man nicht mehr in diese Empfindungen hinein, als sie enthalten. In diesen Fehler, scheint es, fället der Fatalist. Die Empfindung lehrt mich, daß ich immer gewissen Vorstellungen folge: aber sie lehrt mich nicht, daß ich genau diesen und keinen andern folgen mußte; sie lehrt mich nicht, daß ich immer den möglichstbesten folge; nicht — daß ich mich so schlechterdings dem ersten rohen Eindruk überlassen

mußte; nicht — daß jede solche Vorstellung ein absolutes Gewicht und eine so völligbestimmende Gewalt über mich hatte, daß es mir unmöglich gewesen wäre, durch angestrengte Aufmerksamkeit, und vermittelst eines Bestrebens meiner eigenen Kraft, diese Eindrüke zu berichtigen, zu vergleichen und zu vernünftigen Beweggründen auszubilden. Eben darum, weil ich von dem allem mir nichts bewußt, tritt nun diese zweite Empfindung hinzu, die mich lehret, daß ich insofern selbst Urheber meiner Handlungen bin, als ich die mir mögliche Aufmerksamkeit, in Verarbeitung und Ausbildung der von außen kommenden Eindrüke, gehörig angewendet oder versäumt, und hiernach nun recht oder unrecht gehandelt; und daß ich eben dadurch Schuld und Verdienst in mir gegründet. Aber weder diese Empfindung, noch irgend eine richtige Theorie, kann mich lehren, daß darum meine Handlungen von allen Vorstellungen durchaus unabhängig seyn müßten, wenn ich mich als Urheber derselben betrachten soll. Die Seele braucht Materialien, wenn ihre Thätigkeit sich äußern soll, und diese Materialien, der Stof des Nachdenkens, und ihrer geistigen Operationen, die objektive Vorstellungen mögen dann immer außer ihr liegen. Nur die Form und Ausbildung ist das eigene Werk der thätigen Seele, und erfordert eigenes Anstrengen.

Nicht daran, woher die Materialien — die Eindrüke und Anlässe ihm zugekommen sind; sondern wie er sie benuzt und bearbeitet — hänget Schuld oder Verdienst des Menschen: wie der Künstler oder Werkmeister nur wegen seiner eigenen Arbeit sich Lob oder Tadel erwirbt, obgleich der Zeug und die Materie fremd und außer ihm befindlich ist. Jene beide Empfindungen enthalten im Grunde nichts anderes als dies: die Energie der Seele kann durch die von außen kommende Vorstellungen erwekt, aber nicht gezwungen werden. Und in diesem liegt das große Resultat: **der Mensch ist frei.**

„Wir alle glauben das Daseyn der Tugend. Dieser Glaube ist früher als alle Systeme. Ich muß gestehen, daß Glük und Tugend verschieden sei: aber daß ich diese Verschiedenheit nicht vollkommen zu erklären wisse. Diese Empfindung, so dunkel sie ist, werd' ich heilig behalten, weil sie die Empfindung des menschlichen Geschlechts ist.“ — Nun! wenn Tugend aber ein eiteles Idol wäre, Chimäre der verführten Einbildungskraft; wenn ihr Dienst und ihre Verehrung auf Irrthum gegründet wäre: warum soll sie den Menschen so heilig seyn? Der Philosoph soll der unbestochene Priester der Wahrheit seyn. Wenn Irrthum auch zehenmal heilig

geworden wäre: so darf er diesem Gözen nicht räuchern. Wahrheit ist der Triumph des Verstandes. Aber so weit ist es mit der Tugend nicht gekommen. Beweiset denn nicht eben diese Empfindung des menschlichen Geschlechts und ihre nothwendige Verknüpfung mit der menschlichen Glükseligkeit, wodurch sie geheiliget worden, daß jede Theorie, die ihr entgegengesezt — falsch und verwerflich sei? und dürfte man es nicht überall zu einem Kriterium des Wahren machen: was mit dem System menschlicher Gefühle und menschlicher Glükseligkeit zusammenhängt, das muß wahr seyn. Eben so — was diesem System widerspricht, das muß falsch und verwerflich seyn. Verdamme man darum den Irrenden nicht! Aber Irrthum bleibet, was er ist.



Von den gedenkbaren Ordnungen und Unterscheiden denkender Substanzen.

Zwei Fragen seze man!

I. Ob es außer den uns bekannten denkenden Wesen, in andern Weltregionen, wohl auch noch andere Klassen und Ordnungen solcher Substanzen gebe?

Auch ohne auf Geistererscheinungen, oder vorgebliche Wirkungen solcher unsichtbaren Kräfte sich einzulassen, lassen sich schon aus der Analogie und anderen Betrachtungen solche Gründe auffinden, welche die Existenz mehrerer solcher Klassen denkender und geistiger Wesen wahrscheinlich machen.

Welches sind jene Gründe?

Erstens. Es wäre ja schwach sich einzubilden, daß die ganze Menge denkender Substanzen nur blos in unserer kleinen Erdenwelt — ein Punkt in der Schöpfung — gleichsam eingedränget und beschlossen wären; und daß der ganze übrige unermeßliche Staat Gottes nirgends mehr dergleichen Geschöpfe der höhern Art in sich fassen sollte.

Zweitens. Es wäre unnatürlich zu gedenken, daß die große Kette der Dinge bei dem Menschen, als dem obersten Glied, mit einmal abgerissen würde; und daß, obgleich der Mensch unzähliche geringere Geschöpfe in stets absteigenden Stufen der Vollkommenheit unter sich hat, es dennoch keine höhere Klassen und Ordnungen über ihm gebe: daß — wie etwa an das oberste der Thiere, der unterste der Menschen — der Halbmensch, als eine neue Ordnung sich anschließt, nicht so auch aufwärts, etwa bei dem edelsten der Menschen, mit dem untersten der Engel — oder wie man diese neue Ordnung nennen wollte, jene Kette noch weiter fortgeführet werde.

Drittens. Völlig ohne Grund wäre es, wenn wir den etwa für den fähigsten Menschen erreichbaren Grad geistiger Vollkommenheit, darum nun auch als die für irgend ein denkendes Geschöpf absolut erreichbare Stufe der Vollkommenheit annehmen wollten. Warum sollten wir von dem edelsten Menschen — bei den immer noch so sehr engen Schranken, bei den unverkennbargroßen Mängeln — bis hinauf zu dem allervollkommensten Geist ein so Unermeßlichleeres gedenken? Zwar muß zwischen Endlichem und Unendlichem — auch wenn wir zahllose Reihen höherer Geschöpfe dazwischen stellen — immer

noch ein solcher Abstand zurükbleiben, der alle unsere Vorstellungskraft übersteigt. Aber eben weil ich in dieser Gradation soweit fortdenken kann, daß ich nirgends aufgehalten werde — nirgends an das Aeußerste rühre; ich mag auch so viel zugeben als ich will — eben um so viel weniger darf ich mich berechtigt halten, schon auf der so niedrigen Stufe, wo der Mensch zu stehen kommt, einzuhalten — ihn als das oberste Glied in einer unermeßlichgroßen Kette der Dinge zu betrachten.

Viertens. Und wenn wir nur mit einem Blik die schon bei den Menschen wahrzunehmende Gradation, z. B. von dem Kopf eines **Plato** oder **Sokrates** herunter bis zum Kopf eines Wilden oder dem dümmsten Negerkopf — und die in erstaunender Mannichfaltigkeit dazwischenliegende unzählige Mittelstufen, die doch alle noch zu einer Klasse gehören — befassen: so werden uns die mögliche Verschiedenheiten ganzer Ordnungen denkender Substanzen um so viel einleuchtender und begreiflicher seyn.

II. Worin nun aber die Unterscheide denkender Wesen bestehen sollen?

Zwei Hauptkräfte sind es, die wir bei Geistern kennen: Verstand und Wille. Die wichtigste Beschaffenheiten

1) In

1) In Ansehung des **Erkennens** sind: **Leichtigkeit, Klarheit, Zuverläßigkeit, Vollständigkeit — Reichthum, Ordnung** und **Dauer** der **Begriffe**. Je leichter, je klärer, je zuverläßiger, je vollständiger — reicher, geordneter und dauernder die Begriffe sind: desto höher ist der Grad geistiger Vollkommenheit. Nehme man z. B. nur die Gedächtnißkraft! Welch ein Abstand zwischen Nichtsbehalten und Nichtsvergessen. Einige Thiere scheinen fast gar kein Erinnern zu haben. Eine Müke z. B. die den Augenblik vorher sich versengt hatte, flattert nun doch nach dem Licht und brennet sich aufs neue.

2) In Ansehung des **Willens**: **Innigkeit, Festigkeit, Harmonie, Unabhängigkeit** und **Wirksamkeit**. Je fester und inniger, je harmonischer, wirksamer und unabhängiger der Wille ist: desto größer ist der Grad der geistigen Vollkommenheit.

Seze man hinzu

3) Daß von der Deutlichkeit der Vorstellungen und der Beschaffenheit der Neigungen nun auch die Glükseligkeit abhängen müsse: so wird es nun leicht gedenkbar, was für mancherlei Grade derselben hieraus entstehen müssen; und wie die mancherlei Klassen solcher Wesen auch nach dem Grad, in dem sie Glükseligkeit zu genießen fähig sind und wirklich genießen, auf die

mannichfaltigste Weise sich voneinander unterscheiden können.

4) Verbinde man noch mit diesem allem die

Hypothese
von der durchgängigen Verknüpfung endlicher Geister mit einem materialischen Schema oder einem Körper.

Vorausgesezt, daß kein endlicher Geist außer Verbindung mit irgend einem Körper seyn könne, der ihm als Typus oder als Schema seiner Vorstellungen dienen müsse, bieten sich hieraus noch besondere gedenkbare Unterscheide dar, welche von der Einrichtung und Beschaffenheit dieses körperlichen und materiellen Gewebes abhängen, das zu seinen Verrichtungen ihm zugeordnet ist. Feinheit des körperlichen Stofs, die feinere Organisation, der höhere oder mindere Grad der Irritabilität; und wie viel andere Modifikationen des Körpers, der ein geistiges Wesen auf eine gewisse Weise beschränkt, können einen unbeschreiblich wichtigen und mannichfaltigen Einfluß in das System der geistigen Operationen und aller davon abhängenden Zustände solcher Wesen haben.

Anmerkungen. 1) Läugnen kann man es nun nicht, daß die körperliche Organisation wohl auch mit eine Ursach der Verschiedenheit sei, die wir bei Menschen finden. Nur daß man nicht darum

etwa aus dem Diameter des Kopfs den Verstand eines Menschen und seine Fähigkeiten zu messen unternehme! wie ehemals ein Reisender — in einem andern Fach sonst sehr geschikter Ausländer, (der aber in der Philosophie ganz außer seiner Sphäre war) bei einer Unterhaltung über die physiognomische Kunst, in vollem Ernst, aus dem nur gar zu handgreiflichen Grunde mich versichern wollte, daß Personen mit diken Köpfen doch insgemein verständiger wären, als andere, weil sie mehr Gehirn hätten. Die Erfahrung dürfte nun wohl im Gegentheil beweisen, daß der Spizkopf seht oft dem Dikkopf weit überlegen ist. Nicht auf die Masse, den Umfang und das Volumen der Materie; sondern vielmehr auf den feinern Bau, und Feinheit des Stofs, die innere Stimmung und überhaupt die Einrichtung der zu den Geschäften des Geistes dienlichen Werkzeuge kommt es an. So hängt es ja nicht von der Größe, Last und Schwere eines andern Instruments ab, wie es tönt: sondern von seiner innern Güte und Struktur.

2) Locke hat schon bei der Betrachtung, über den Bau und die Einrichtung der sinnlichen Werkzeuge, einer anbringbaren Hypothese erwähnt, woraus man die Vortreflichkeit höherer Geister und den vorzüglichen Grad ihrer Erkenntniß einigermasen begreiflich machen könnte. Man

dürfte nur annehmen, sagt er, daß sie ihrem Körper, nach jeder besondern Absicht, nach der Beschaffenheit der Umstände und Objekte, eine verschiedene Größe, Figur und Einrichtung geben könnten. Um wie viel vollkommener würde die Erkenntniß des Menschen seyn, wenn er auch nur den einzigen Sinn — das Auge, nach jeder Beschaffenheit und Erforderniß des Objekts, bilden und stellen könnte, wie er wollte und wie er es nöthig hätte, z. B. die kleinste Bluttheilchen, die feinste Säfte, die innerste Struktur des thierischen Körpers genau damit zu betrachten. Für den gegenwärtigen Zustand des Menschen aber hielt es die Weisheit Gottes nicht zuträglich. Und um deswillen hat er unsern Organen eine stetige und unveränderliche Einrichtung gegeben, wie der Zwek und die Bestimmung des Menschen es erforderte.

Ist denn aber jene Meinung, daß alle erschaffene Geister einen Körper haben, gegründet? Sie ist beinah von allen neuern Weltweisen anerkannt. Aber was macht sie denn zur vernünftigen Hypothese?

Erstens. Die Natur eines endlichen Geistes bringet eine zweifache Einschränkung mit sich. Einschränkung — in Ansehung des Materiellen seiner Vorstellungen, d. i. der Menge der Gegenstände, die er zu befassen vermag: dann auch — Einschränkung in Ansehung ihrer Form, d. i.

in Absicht auf den Grad der Klarheit, womit er sie sich vorzustellen vermag. Also — jeder endliche Geist ist nur auf eine bestimmte Anzahl von Objekten und auf einen bestimmten Grad der Klarheit beschränkt.

Zweitens. Aber ein Grund muß ja nun doch vorhanden seyn, warum aus der unendlichen Menge von Gegenständen eben diese und keine andere? eben in diesem und keinem andern, höhern oder mindern Grad der Klarheit sich darstellen?

Drittens. Kein vernünftiger Grund kann hiervon angegeben werden, außer das bestimmte Verhältniß dieser Objekte zu einem gewissen materialischen Typus, nach dessen jedesmaligen Lage, Stellung und Beschaffenheit nur die in seinem Kreiß liegende nächste Objekte von ihm bemerkt und wahrgenommen werden können.

Viertens. Dieses materialische Gewebe, wodurch die unmittelbare Vorstellungen eines endlichen Geistes immer eine bestimmte Direktion bekommen, auf gewisse bestimmte Objekte und mit einem bestimmten Grad der Klarheit nun so und nicht anders fixirt werden, das ist es, was man hier überhaupt unter einem Körper verstehet.

Fünftens. Nun aber folget daraus nicht, daß ein solches materialisches Schema, ein solcher Körper, genau von eben der groben Materie sei, wie

etwa der Körper, den wir jezt an Thieren oder Menschen kennen. Der Grad der Feinheit in der Materie sowohl, woraus dieses Schema bestehet, als in der Zusammensezung selbst, wird wohl immer ein richtiges Verhältniß haben zu dem Grad geistiger Vollkommenheit, deren ein solches Wesen fähig ist.

Von diesen Betrachtungen ist man zu der Hypothese fortgegangen, daß ein jeder endlicher Geist, mit irgend einem materialischen Typus, mit einem Körper, obgleich etwa von einem feinern Stof und Bau, als der unserige, verbunden seyn müsse; weil sonst von der unzähligen Menge von Gegenständen, die einen endlichen Geist, der seiner Natur nach eingeschränkt ist, von allen Seiten her bestürmen würden, alle Klarheit und Deutlichkeit, alle Unterscheidung in seiner Vorstellung, nothwendig verlohren gehen müßte.

Aus dem Menschen selbst nehme man die Erläuterung jener Hypothese! Welch ein unglükseliges Geschöpf wäre der Mensch, wenn bei diesem engbeschränkten Grad seiner Fassungskraft nun nicht der Typus seines Körpers und dessen bestimmte Lage immer nur eine gewisse Anzahl der Objekte, die ihm am nächsten sind, in ihrer Wirksamkeit und dem Eindruk, den sie auf ihn machen könnten, bestimmte! Die Erfahrung lehret uns, daß wir schon manchmal in Zerstreuung gerathen, fast alle Unterscheidung und Aufmerksamkeit

verlieren, wenn die Objekte nur in einem kleinen Bezirk, den wir mit unsern Sinnen erreichen können, zu sehr sich häufen. Was würde geschehen, wenn wir z. B. auf eine Meile hinaus oder noch weiter sehen, hören, riechen könnten rc.?

Aufforderung zum Dank der Gottheit! um ihre Güte und Weisheit, selbst in unserer Einschränkung, zu bewundern! — Danken müssen wir es dem Schöpfer, daß er uns nicht die Schärfe der Sinne gab, die wir an manchen Thieren finden. Wer hat das Auge wie der Luchs? wer — den Geruch eines Hundes? wer — das Gehör eines Auerhahns? Gott gab den andern Thieren diese feinere Sinne zu ihrer Vollkommenheit, weil diese nun nicht zu höheren Zweken bestimmt waren. Für den Menschen aber würde es Unvollkommenheit seyn; weil die Absicht seines Daseyns dadurch gehindert werden müßte. Hätten wir — sagt Locke, so scharfe Sinne, die kleinsten Theilchen der Körper und ihr innerstes Gewebe durchschauen zu können, so würden freilich unsere Begriffe ganz anders beschaffen seyn, als nun. Aber Gott hat weislich unsere Fähigkeiten nach dem Bedürfniß und den Absichten, und zu dem Gebrauch unsers gegenwärtigen Zustandes, abgemessen. So schwach nun auch unsere gegenwärtige Erkenntnißkräfte, und so unvollkommen sie sind, so bleiben sie dennoch hinreichend, die Weisheit, Macht und Güte Gottes aus seinen Werken zu erkennen und zu bewundern, die Dinge voneinander zu unterscheiden und das,

was wir bedürfen, uns zu verschaffen. Feinere und schärfere Sinne würden für die gegenwärtige Welt, die wir bewohnen, übel passen. Was würde aus dem Menschen werden, wenn seine Sinne noch 1000 oder mehrmal schärfer wären als jezt? Er würde dann freilich in die innerste Zusammensezung, den Bau und das Gewebe der feinsten Theile der Körper weiter eindringen; aber er würde unter einem unerträglichen Gedräng und Getös auch beständig zerstreut und beunruhiget seyn, und selbst in der Einsamkeit so wenig schlafen oder meditiren können, als nun etwa einer mitten in einem Seetreffen. Er würde für diese Welt und zum Umgang mit den gewöhnlichen Menschen gar nicht taugen, weil die Apparenzen sich völlig verändern, und die Dinge ganz anders ihm erscheinen müßten, als sie nun erscheinen. Er würde mit einem so feinem Auge ein stärkeres Licht nicht vertragen, und die Dinge im Großen gar nicht sehen können. Er würde vielleicht mit seinem mikroskopischen Auge die innerste Fabrik der kleinsten Theile einer Uhr beschauen, aber den Zeiger und das Zifferblatt nicht miteinander erkennen, und so den Nuzen, wozu die Dinge sind, größtentheils entbehren müssen.



Allerwichtigstes Phänomen im Menschen.

Die beständige Harmonie der Seele mit dem Körper, die durchgängig regelmäßige Uebereinstimmung ihrer Veränderungen, das innerste Kommerz; der Uebertrag von dem einen zu dem andern. Eine wechselseitige, unaufhörliche Theilnehmung und Mittheilung! Gehe man von Thatsachen und wirklichen Erfahrungen aus! und sehe sodann, wie weit dies große Phänomen einer Aufklärung fähig ist!

Also

1) Faktum ist es: daß bei einem solchen Eindruk im Körper eine solche Vorstellung in der Seele entstehe. Z. B. bei dem Brennen, die Empfindung des Schmerzens.

2) Faktum ist es: daß bei einer solchen Bestimmung der Seele auch eine solche Bewegung im Körper erfolge. Jezt will ich z. B. daß meine Füsse fortwandern, oder mein Arm sich aufheben oder ausstreken soll; und diese Bewegung erfolget nun wirklich im Körper.

Aber durch welchen Weg wird diese Korrespondenz unterhalten? Wie kommunicirt die Seele mit dem Körper? Durch welches Mittel werden die Zustände, Eindrüke und Veränderungen des Körpers der Seele zugeleitet und angekündiget? Woraus lassen diese Erscheinungen sich erklären? —

Aufklärungshypothesen.

Hypothesen nenne man es lieber, als Systeme; denn ein völliger und strenger Beweis ist hier nicht zu erwarten. Genug! wenn man eine so wichtige und merkwürdige Erscheinung nur einigermaßen begreiflich machen könnte. Und wenn man auch bei dieser ganzen Untersuchung nicht mehr als die Ueberzeugung gewönne, daß auch hier unser Verstand seine Grenze finde: so wäre nun doch jene Mühe nicht verlohren. Seit Aristoteles, dem Altvater der griechischen Weisen, haben in den neuern Zeiten besonders zwei berühmte Philosophen, ein Franzos und ein Teutscher: Des Cartes und Leibniz neue Hypothesen ausgesonnen, welche vor andern das Glük gehabt, mit einer großen Celebrität unter den Gelehrten in Umlauf zu kommen.

Ueberhaupt muß dann wohl die Harmonie der Veränderungen der Seele und des Körpers entweder in einem Realzusammenhang, oder in einer blos ideellen Verknüpfung (nexus typicus) gegründet seyn.

Realzusammenhang? — Nun muß die eine Substanz die andere zu gewissen harmonischen Veränderungen wirklich bestimmen. Die Seele muß auf den Körper, und der Körper auf die Seele wirken. Und durch diese wechselseitige Aktion muß in der Seele die Vorstellung einer im Körper vorgehenden Veränderung, z. B. die Empfindung des Brennens; und so umgekehrt im Körper diejenige Bewegung entstehen, welche die Seele nun wirklich verlangt. Dies war die gemeine Aristotelische Erklärung.

Nur Idealzusammenhang? Das heißt: nur durch Zwischenkunft eines dritten verständigen Wesens werden die beiderseitigen Veränderungen, ohne einen solchen innern Zusamnenhang unter sich selbst, unabhängig von einander, nicht als natürliche Folgen oder Wirkungen auseinander, sondern durch die Veranstaltung irgend eines andern Geistes, so harmonisch ineinandergestimmt. So weit noch kommen beide, Cartes und Leibniz, überein. Nur in einer Bestimmung scheiden sie sich. Wenn ein drittes verständiges Wesen jene Uebereinstimmung gegründet: wie dies nun? — Entweder geschiehet es vermittelst einer ununterbrochenen und unmittelbaren Konkurrenz, eines so augenbliklichen Beistandes, daß nun erst bei jeder einzelnen, in der einen dieser Substanzen vorgehenden Veränderung, die andere zu einer gleichförmigen Veränderung gestimmt wird: also — bei dem Brennen des Körpers die Seele zu der Empfindung des

Schmerzens, und der Körper zu dieser Bewegung bei diesem Wollen der Seele. Oder es geschiehet nach einer zum voraus, für die ganze Folge der beiderseitigen Veränderungen, ein für allemal festgesezten Ordnung, nach einem unabweichlichen Gesez. Jenes hat Cartes angenommen, dieses — Leibniz. Leibniz hat das System des Des Cartes nur anders modificirt. Also! wenn die Frage aufgegeben würde: wie es zugehe, daß die Seele und Körper in solcher Harmonie unter sich korrespondiren? wie es zugehe, daß — sobald der Körper einen Eindruk von außen empfängt, ein gleichförmiges Bild in der Seele entstehet? daß z. B. die Seele Licht und Nacht, Frost und Wärme, Vergnügen und Schmerz sich vorstelle, sobald der Körper von so etwas afficirt oder verändert wird; — und wie es zugehe, daß wiederum — sobald die Seele es will, eine bestimmte Bewegung im Körper erfolget? daß z. B. die Füsse sich hieher oder dorthin bewegen, der Arm sich vorwärts streket oder zurükziehet, die Augen sich schliesen oder öfnen: — so müßte die Antwort nun auch auf eine dreifache Weise verschieden seyn.

Was würde der alte Grieche sagen?

„Die Seele und der Körper, eines hat einen natürlichen (physischen) Einfluß in die Veränderungen des andern, eines wirkt auf das andere. Vermittelst dieser wechselseitigen Einwirkung (actio realis) bestimmt der Körper die Seele, und die Seele den Körper zu harmonischen

Veränderungen. Die Seele — indem sie diese bestimmte Bewegung verlangt, wirkt auf den Körper, und bestimmt ihn, sie hervorzubringen. Und indem der Körper eine Veränderung von außen empfängt, wirkt er auf die Seele, und bestimmt sie, ein gleichförmiges Bild in sich zu koncipiren. Die ganze Harmonie dieser Koncepte mit den sinnlichen Eindrüken; und jener körperlichen Bewegungen mit den Bestimmungen des Willens ist nun blos eine natürliche Wirkung der einen oder andern Kraft."

Anders der französische — und anders der teutsche Philosoph!

Nach Cartes:

„Die unendliche Kraft ist es, welche jene Harmonie zwischen den Veränderungen der Seele und des Körpers vermittelst einer unablassenden Assistenz unterhält, indem sie von Augenblik zu Augenblik, aus Veranlassung jener im Körper vorgehenden Veränderungen, ein entsprechendes Bild in der Seele erwekt: und eben so — aus Veranlassung jeder Bestimmung der Seele, jeder Entschließung des Willens, die harmonische Bewegung im Körper hervorbringt. Keine dieser Veränderungen ist an sich abhängig von der andern. Nur durch die vermittelnde Kraft des Unendlichen werden sie zu dieser

wechselseitigen Konformität bestimmt: wie etwa 2 Maschinen oder Uhren, nebeneinander gestellt, eine von der andern unabhängig, blos durch die beständige Richtung und immer thätige Hand des assistirenden Künstlers, in völlig gleichem Gang und Bewegung miteinander erhalten werden können.

Nach Leibniz:

„Nicht in einer reellen Einwirkung der Substanzen ineinander; nicht — in einer augenbliklichen, thätigen Assistenz der unendlichen Kraft; sondern in dem Gesez einer vorherbestimmten, allumfassenden Harmonie, ist jene beständige Konvenienz der Körperbewegungen mit den Bestimmungen des Willens, und umgekehrt, — der Seelenintelligenzen mit den von außen kommenden Eindrüken des Körpers, gegründet. Gott hat den Mechanismus des Körpers, der für jede Seele bestimmt war, zum voraus und mit einmal, nach einem feststehenden — durch die ganze stetige Reihe seiner Bewegungen durchreichenden Gesez, *also* gestimmt, daß er nun genau in jedem Augenblik eben die Bewegung aus sich selbst hervorbringt, die dem Bestreben der Seele, dem Entschluß des Willens, gemäß ist.

Auf die nemliche Weise hat Gott die ganze stetige Folge der Vorstellungen in der Seele zum

voraus und miteinmal also geordnet und gestellt, daß sie die Seele durch ihre eigene Kraft, vom Körper unabhängig, und gleichwohl immer genau diejenige Vorstellung erzeuget, welche der augenbliklichen Veränderung, wie sie der Körper von außen empfängt, entspricht. So etwa als wenn die vorigen 2 Maschinen oder Uhren durch die Kunst des Werkmeisters, gleich von ihrem Entstehen an, auf eine so harmonische Art gestimmt worden, daß beide nun einen durchaus gleichen und einstimmigen Gang miteinander halten, ohne darum voneinander abhängig zu seyn.

Jede dieser Erklärungsarten beruhet daher auf einem ihr eigenen Hauptbegrif: einem von diesen

Kausalität — Prädetermination — Assistenz.

Für die Aristotelische Kausalität sezte Cartes — die Assistenz, und Leibniz für diese und jene — die Prädetermination.

Der griechische Weltweise hielt die Seele für die wahre und wirkende Ursach der freiwilligen Bewegungen im Körper, und so auch den Körper für die natürliche und bestimmende Ursach der sinnlichen Wahrnehmungen in der Seele. Und jene Aktion, wodurch wechselseitig der Körper die Seele zu gewissen Vorstellungen, und die Seele den Körper zu gewissen Bewegungen

bestimmt, wird unter dem physischen Einfluß verstanden.

Cartes und Leibniz heben den wirksamen Einfluß der Seele und des Körpers ineinander, auf, und stellen dafür eine unmittelbare Wirkung Gottes unter. Nur was Cartes in der augenbliklichen Vollziehung jeder einzelnen, harmonischen Veränderung, durch die unendliche Kraft geschehen läßt, das läßt sie Leibniz sogleich in der ersten Anlage und der ursprünglichen Einrichtung dieser Substanzen und miteinmal vollenden. — Nach Cartes ist die eine dieser Substanzen bei jeder solchen einzelnen Veränderung nur die veranlassende Ursach (causa occasionalis), daß Gott eine entsprechende Veränderung nun unmittelbar in der andern Substanz vollziehet: die Seele will z. B. daß meine Füsse sich fortbewegen sollen, und Gott selbst bringt diese Bewegung hervor. Nach Leibniz war jede dieser Substanzen, Seele und Körper, in Ansehung ihrer harmonischen Veränderungen, in der ewigen Vorhersehung Gottes zwar auch nur Typus, um hiernach die andere zu richten, und zu bestimmen: aber nun, nach diesem ihnen einmal gleichsam eingedrükten Gesez der Vorherbestimmung, wirkt jede in den einzelnen Fällen durch ihre eigene Kraft.

Nun aber auch der

Werth jener Hypothesen.

Wenn denn doch eines nur Hypothese wie das andere; keines völlig erwiesen ist: so dürfte es wohl nur

nur darauf ankommen — welche von diesen allen vorzüglich durch Leichtigkeit und Ungezwungenheit sich empfiehlt? welche mit den natürlichen Gesezen des Denkens besser übereinstimmt, in Verbindung mit andern Wahrheiten mehr Schikliches — weniger Schwieriges, weniger Anstößiges hat — weniger auf Irrthum leitet?

Also man vergleiche!

I. Von den Gelegenheitsursachen oder der Aßistenz.

Hier scheinen die Schwierigkeiten vornemlich sich zu häufen. Nach dieser Hypothese muß man in unendlicher Anhäufung — Wunder gelten lassen. Im Grunde wäre ja doch nun jede harmonische Veränderung, in der Seele oder im Körper, ein wahres Wunder; weil sie eine unmittelbare Wirkung der unendlichen Kraft. Aber die Weisheit häufet ohne Noth die Wunder nicht. Schon darum scheint es der Weisheit des Schöpfers nicht angemessen zu seyn. — Nach dieser Hypothese muß Gott nun auch an den unreinen, thörichten und lasterhaften Handlungen der Menschen einen unmittelbaren Antheil nehmen. Denn jede Bewegung des Körpers, die zufolge der Bestimmung des Willens geschiehet, soll nach Cartes durch unmittelbare Wirkung der unendlichen Kraft geschehen. Wie reimt sich dies mit der Heiligkeit Gottes? „Aber die Neigung zum Bösen, die Entschließung wäre doch auch bei diesem System immer nur Wirkung des eigenen Willens.“

Das wohl! aber, abgesehen von der Beschließung des Bösen, würde Gott doch zu der Vollziehung desselben unmittelbar mitwirken. „Ist es aber nicht eben so viel, wenn er es nun doch geschehen lässet — nicht hindert?“ Ganz was anderes ist: etwas nicht physisch hindern (wofern diese Hinderung aus höhern Gründen unmöglich ist) und — etwas unmittelbar befördern, und zur Vollziehung selbst mitwirken. Dort überlässet Gott die endliche Kräfte ihrem eigenen und natürlichen Gang. Hier wäre das Böse ein unmittelbares Werk von ihm. Durch dieses System, scheint es, wird die Bahn zur Schwärmerei oder zum Spinozismus geöfnet. Ich soll meine Vorstellungen für unmittelbare Wirkungen Gottes halten. Wie leicht ist es nicht nun sich in jedem Augenblik für einen Inspirirten, und alle die Gedanken, die in meiner Seele hervortreten, für göttliche Eingebungen zu erkennen! so werde ich zum Schwärmer. Oder ich verliere bei diesem System zulezt Gott ganz in der Natur. Gott und die Natur wird eins in meinem Begrif. Ich kann nun nicht mehr die Wirkungen der virium secundarum von den Wirkungen Gottes unterscheiden. Eines mischet sich überall durch das andere. Indem ich z. B. die Flöte blase, oder Klavier spiele, so ist nun jeder Zungenstoß und jeder Takt nicht mehr meine eigene, sondern eine Wirkung der unendlichen Kraft. Legt man dabei noch das Dogma zum Grunde, daß die erschaffene endliche Wesen eigentlich gar nicht wirken, sondern alle Wirkungen überhaupt von der unendlichen Kraft herrühren: so liegt damit auch

die Freiheit zu Boden. Denn ohne ein selbstthätiges Principium im Menschen anzunehmen, läßt sich keine Freiheit gedenken. — Nimmt man ferner mit den Cartesianern an, daß die ganze Harmonie blos von willkührlichen Gesezen Gottes abhänget; daß es also auch möglich gewesen wäre, bei dem Eindruk des Schwarzen die Vorstellung des Weißen in der Seele hervorzubringen: so kann nun auch mit dieser Hypothese der Saz vom Grunde nicht bestehen. Alles ist willkührlich in der Natur. Ueberhaupt scheint jene Hypothese alle Ordnung in der Natur und allen Zusammenhang der Dinge aufzuheben, und die allgemeinste Wirkungsgeseze zu zernichten.

II. Von der vorherbestimmten Harmonie.

Vielleicht nicht so viel als dem vorigen, doch immer noch zuviel, scheinet auch diesem System im Wege zu stehen, als daß man bei genauer Erwägung zum Beifall sich entscheiden könnte. — Ein solcher Mechanismus des Körpers, und eine solche Vorherbestimmung der Seele, wie hier angenommen wird, dem zufolge ohne einen wirklichen Einfluß der einen Substanz in die andere, gleichwohl jede Veränderung in der einen nun pünktlich und augenbliklich der harmonischen Veränderung in der andern gleichsam begegnen müsse; und die ganze Serie der Bewegungen und Vorstellungen dem ursprünglichen Gesez der Prädetermination gemäs, in jeder dieser Substanzen, in unverrükter Ordnung aufbewahrt würde: — ist zwar an sich der Allmacht

nicht unmöglich; dennoch aber höchst sonderbar, auffallend und von allem gewöhnlichen Begrif so ganz abliegend, daß man in sich selbst eine Art von Widerstand fühlen muß, diese Erklärungsart für wahr anzunehmen. — Anstößig könnte sie auch manchem schon darum seyn, weil sie nahe an den Idealismus leitet. Denn nun ist es doch blos Idee, wenn ich glaube, durch den Körper einen Eindruk zu erhalten in der Seele. Mein Körper wird z. B. verwundet, ich brenne oder schneide mich: nach Leibniz begegnet zwar in dem nemlichen Augenblik die Vorstellung des Schmerzens jener Veränderung im Körper; aber doch nicht die Wunde, nicht das Brennen oder Schneiden ist die Ursach dieses Schmerzens. Die Frage ist nun nicht, ob der Harmonist die Existenz der Körper wirklich läugne? sondern was aus diesem System gefolgert werden durfte? — Daß aber auch jede harmonische Veränderung nach dieser Hypothese als ein wahres Wunderwerk angesehen werden müsse: dies folget nicht. Nur blos in der Anlage (ratione constitutionis) wäre es alsdenn freilich ein Wunder; aber nach dem einmal imprimirten Gesez der Vorherbestimmung würde sodann die ganze Folge der Veränderungen durch die eigene Kraft jeder Substanz natürlich hervorgebracht. — Auch dem Einwurf, daß nach diesem System die Freiheit nicht bestehen könne, sucht Leibniz durch folgende Erläuterung zu begegnen. Er sagt; wenn ein Bedienter vorherwüßte, was einen ganzen Tag hindurch sein Herr ihm befehlen würde;

und stellte nun eine belebte Maschine hin, die so eingerichtet wäre, daß sie statt seiner in jedem Augenblik eben das verrichtete, was der Herr befiehlt, und was ihr zuvor schon eingeprägt worden wäre: wären darum die Befehle des Herrn nun weniger frei?

III. Von dem physischen Einfluß oder der Kausalität.

Die Hypothese vom physischen Einfluß ist die älteste, leichteste und natürlichste. Der Influxist, indem er die Koexistenz und Folge der harmonischen Veränderungen durch die reelle Einwirkung der beiden Substanzen erklärt, weichet jenen Schwierigkeiten glüklich aus. Und wenn auch diese Hypothese schon nicht völlig aus der Erfahrung sich darthun lässet, weil diese doch immer unmittelbar nur das, was wirklich geschiehet, nicht aber den Grund, warum es so geschiehet, uns lehren kann: so liegt doch jene Erklärung unserm Gefühl am nächsten, und scheinet mit den natürlichen Gesezen des Denkens weit besser als jede andere übereinzustimmen, so daß gewissermasen die Erfahrung selbst für ihre Wahrheit zeuget. Denn da wir doch immer und durchgängig bei einer solchen Veränderung im Körper eine solche Veränderung in der Seele wahrnehmen; und so umgekehrt — bei einer solchen Bestimmung des Willens eine solche Bewegung im Körper erfolgt; und diese Erfahrungen ohne Ausnahme überall sich gleich bleiben: so leitet doch dies hier, wie in andern Fällen, so ganz natürlich auf den Gedanken von einem wahren Kausal-

zusammenhang. Was man etwa noch mit einigem Schein gegen diese Meinung einwenden dürfte, könnte vielleicht folgendes seyn.

1) „Die Freiheit leide, wenn die Seele den Einwirkungen des Körpers unterworfen sei.“—

Unterworfen! Es fragt sich: wie weit? In Ansehung der sinnlichen Wahrnehmungen ist sie es. Sie muß die Dinge für das erkennen, was sie sind — wofür sie erscheinen; die Seele kann nicht Galle für Honig halten; einen Schlangenbiß nicht in einen Liebeskuß verwandeln. Aber wer hat denn die Empfindungen, die blos sinnlichen Wahrnehmungen zur Freiheit gerechnet? Und hierauf ist ja die Aktion des Körpers beschränkt. Neigungen, Entschließungen, Verlangen und Wille sind vielmehr das, wodurch die Seele hinwiederum ihre Kraft und Wirksamkeit auf den Körper äußert. Was hindert denn nun hierbei die Freiheit der Seele?

2) „Ueberall sei es doch unbegreiflich, wie ein einfaches Wesen auf ein zusammengeseztes, die Seele auf den Körper; und wieder, ein zusammengeseztes auf ein einfaches — der Körper auf die Seele wirken könne.“

Der ganze Einwurf beruhet auf einer unerwiesenen Unterstellung, daß nemlich jede actio realis genau durch eine solche Berührung geschehen müsse, wie ein Körper

deu andern berührt. Die unmittelbare Gegenwart einer einfachen und einer andern materiellen Substanz kann man doch nicht für unmöglich halten. Und darin suche man den Grund der mitgetheilten Veränderungen. Weder in dem Einfachen noch in dem Zusammengesezten, als solchem, sondern in der Kraft, als Kraft — einfache oder zusammengesezte Kraft, lieget überhaupt der Grund des Wirkens. Mehrere Kräfte — eine Vereinigung und Zusammensaz von Kräften, kann etwa anders wirken. Aber wirken überhaupt (und darauf kommt es hier nur einzig an) kann doch auch eine (einfache) Kraft. Wäre es durchaus unmöglich, daß ein einfaches Wesen auf die zusammengesezte wirken könne: so würde folgen, daß Gott selbst nicht auf die Körper wirken könne.

Aber lerne man auch hier eine

Grenze unseres Wissens

In Absicht auf die genauere Bestimmung, kennen. Neugierig, kann man freilich die Sache auch noch weiter verfolgen. Nicht zufrieden, daß die Seele und der Körper, eines auf das andere wirken könne; wollte man vielleicht auch wissen — wie nun jede dieser Aktionen geschehe? worin sie bestehe? welches eigentlich die Art dieser Wirkung sei? Und warum wollte man nicht einen Augenblik dabei verweilen, indeß man doch mit so viel andern Dingen, die eben so unausgemacht oder weniger wichtig sind, und bei weitem dem Menschen nicht so

nahe verwandt — so oft und viel sich beschäftiget? Mag es seyn, daß ich auch hier keinen völlig befriedigenden Aufschluß finde! besser ist es doch, nachzudenken, über meine eigene Natur und Wesen zu forschen, als in eitelm Tand und Spiel oder in träger Unbekümmertheit mein Daseyn zu verträumen.

Theile man die Frage in zwei!

Die erste sei: worin die Aktion der Seele auf den Körper bestehe? Ueberhaupt scheint es, daß diese Wirkung in nichts anderm bestehe, als daß die Seele die animalische Geister nach denjenigen Nerven und Muskeln hinbestimme, durch deren Funktion und Vermittelung die verlangte Bewegung hervorgebracht werden muß.

Die zweite: wie die Aktion des Körpers auf die Seele geschehe? — ob durch ein in dem Organ gezeichnetes, und zu dem unmittelbaren Sensorium der Seele fortgeleitetes Bild des von außen den Körper afficirenden Gegenstandes? oder durch eine wellenartige, sanfte Bewegung der feinern Nervenfeuchtigkeit? oder durch eine zitternde Bewegung — ein Beben und Erschüttern der zum Empfinden dienlichen Fiebern? (species, undulatio, tremor) oder auf welche andere Weise sie geschehe? —

Jede dieser Erklärungsarten ist zwar von einigen angenommen, aber auch von andern mit allerlei Gründen widersprochen worden.

a) Nach der Peripatetiker Art hat man einen bildlichen Abdruk angenommen, den das Objekt zuerst in dem Empfindungsorgan entwerfe, und welcher sodann bis zum Siz der Seele, der Officin des Denkens, dem Gehirn fortgepflanzt und der Seele mitgetheilt werde. Wie kann dies seyn? fragt man; wie kann ein Bild durch eine dichte Materie geworfen, und bis zu dem unmittelbaren Sensorium der Seele verbreitet und fortgeleitet werden? — Aber! muß es denn, sagt ein anderer, mit dem Empfindungsabdruk in der Seele (species sensibilis) so völlig die gleiche Bewandniß haben, wie etwa mit einem von außen sichtbaren Bilde (species visibilis)?

b) Andere haben mit Gassendi durch eine Art von Undulation jene Wirkung zu erklären gesucht. Jede äußere Berührung der Nerven, sagen sie, geschieht durch einen gewissen Druk oder Impuls, den das Objekt auf unser Organon macht. Vermittelst dieses Druks wird die Flüssigkeit, so innerhalb der Nerven ist, zurükgetrieben. Dieser Impulsus oder eine Art undulirender Bewegung wird bis zum Gehirn fortgeführt: und so entsteht in der Seele das Bewußtseyn des äußerlichen Gegenstandes. So etwa wie bei einem mit Wasser gefüllten Schlauch, wenn man an dem vordern Ende drükt, das Flüßige in kleinen Wellen eine Bewegung bis zu dem

andern Aeußersten machen wird. Man wendet ein — es lasse sich nicht wohl begreifen, wie ein so gelinder Druk, den etwa ein Lichtstral auf mein Auge macht, gleich eine solche Bewegung in dem fluido nerveo erregen könne, die bis zum Gehirn sich fortpflanzen solle. Man merke doch nicht, daß, wenn man etwa an dem Aeußern einer Ader drüke, hierdurch eine ähnliche Bewegung im Blut hervorgebracht, oder nun das Blut gleich bis zum Herzen zurükgetrieben werde; von einem Extrem bis zum andern die Bewegung fortreiche. Allein — die Nervenfeuchtigkeit ist nun wohl auch etwas anderes und von einer feinern Art, als das Blut. Und es muß ja nicht eben eine solche Bewegung seyn, um eines Dinges mir bewußt zu werden, wie die, so mir Herzklopfen und Bangigkeiten macht. Eine ganz gelinde Alteration wäre darum doch nicht unmöglich.

c) Man hat sich wohl auch bisweilen die Nerven als Saiten vorgestellt, und gemeint, daß durch die Berührung des äußern Objekts, gleichsam wie bei einem Instrument, eine bebende Erschütterung der Nerven entstehe, welche hin zu dem Prätorium der Seele lange und das anwesende Objekt ihr ankündige. Die Schwierigkeit dabei ist, daß die Nerven nicht wie Saiten aufgespannt, sondern in schlaffliegenden Reihen durch

Sehnen und Muskeln hinlaufen. Wie nun ein solches Erschüttern hierbei möglich sei, dürfte schwer zu begreifen seyn.

Anmerkung. Tournemine sezt das Kommerz der Seele mit dem Körper vornemlich in derjenigen Wirkung der Seele auf die Animalspiritus, wodurch alle die Theile des Körpers in der erforderlichen Lage erhalten werden, wenn dessen Funktionen richtig erfolgen sollen. Der Körper — sagt er: als eine feine, künstliche und sehr zusammengesezte Maschine, erfordert in allen seinen Theilen eine bestimmte Lage und ein bestimmtes Verhältniß, um diejenigen Verrichtungen hervorzubringen, wozu er bestimmt. Nun können aber die Theile des Körpers auf mancherlei Weise in ihrer Lage verrükt und verändert werden. Die Seele also muß vermittelst ihrer Aktion den richtigen Situm unter ihnen erhalten. Diese Hypothese dünkt ihm fruchtbar zu seyn, um daraus zu erklären, wie die Seele Vergnügen oder Schmerz empfinde; wie sie vom Körper leiden könne; wie Krankheiten und Tod entstehen; und warum der Siz ihrer Neigungen und Abneigungen im Herzen sei, — so wie der Siz der Gedanken im Gehirn. Das Bewußtseyn der Seele von solchen Eindrüken gewisser Dinge auf den Körper, wodurch ihre Aktion in Absicht

auf den zu erhaltenden richtigen situm partium, erschwert oder erleichtert wird, erregt in ihr Vergnügen oder Schmerz; sie leidet, sobald die umstehende Dinge eine gewisse Disposition im Körper erzeugen, welche mit jener Aktion nicht wohl bestehet oder harmoniret. Werden die Animalspiritus nach und nach durch Alter, langen Gebrauch oder andere Zufälle erschöpft und die Organen alterirt, so wird damit die Aktion der Seele geschwächt. So entstehen Krankheiten: und die gänzliche Hinderung solcher Aktion ist der Tod. Wo Paßionen sind, da ist immer eine Alteration in den Säften des Körpers und im Blut. Diese Alteration ist am meisten empfindbar am Herzen. Also ist auch da der eigentliche Siz der Leidenschaften.

(s. P. Dan. Stadleri, S. J. Commercium inter corpus & animum juxta mentem R. P. Tournemine explicatum. Fryb. Brisg. 1781.)

Im Grunde heißt dies nun wenig erklären. Denn die actio conservativa sagt mir nun wohl, was der Zwek jener Wirkung ist; aber ich weiß darum noch nicht, wie jene Aktion geschiehet. Eine verwandte Frage schlägt hier noch ein

Ueber den eigentlichen Siz der Seele.

Wegen Armuth der Sprache müssen wir auch hier, wie in so vielen andern Fällen, nur durch Metapher

reden. Siz der Seele ist denn freilich ein uneigentlicher und figürlicher Ausdruk, und bedeutet nichts anderes, als die unmittelbare Koexistenz gewisser körperlicher oder materieller Theile. Wenn die Seele dann mit dem Körper auf das innigste verbunden ist, und mit ihm auf das vertrauteste und genaueste korrespondirt, wo ist ihr Ort? Irgendwo im Körper muß er doch seyn. Entweder ist sie im ganzen Körper überall: oder in irgend einem besondern Theil. Wo hat sie alsdann ihren Siz? Welche der koexistirenden Theile sind ihr unmittelbar am nächsten?

Ueberall? — Wenn man unter der Gegenwart der Seele nichts anders versteht, als den äußern Raum ihrer Wirksamkeit: dann ist sie freilich im Körper überall: denn ihre Wirksamkeit erstrekt sich über den ganzen Körper. Aber nach ihrer selbstständigen und unmittelbaren Gegenwart müssen doch die zunächst koexistirende Theile ihren eigentlichen Siz bestimmen. Einen andern räumlichen Begrif darf man auch mit dieser Frage nicht verbinden, so lange man die Seele für eine immaterielle Einheit halten will. Der gemeine Mensch wird freilich sagen: wo ich empfinde, bin Ich auch. Aber er rechnet nun alles zu Sich, was in einer genauen Verbindung mit seinem denkenden Wesen stehet. Frage man den gemeinen Menschen deutlicher: ob er im Kopf oder in den Beinen denke, rechne ꝛc.? Sobald er merkt, daß genau von dem die Rede ist, was in ihm denkt: wird er nun nicht mehr sein denkendes Selbst im ganzen Körper suchen.

Wo nun? — Man dürfte dies vielleicht nur jedem Menschen auf seine eigene Empfindung überlassen. Nur für Spizfindigkeiten hüte man sich! Das natürlichste, das, worauf unser Gefühl uns am leichtesten hinführt, und was auch mit dem gemeinsten Begrif am besten sich verträgt — ist doch wohl am ehesten zu glauben. — Was denn? — Daß die Seele in den obern Regionen unseres Körpers sich befinde, wird dadurch am einleuchtendsten, weil jeder doch eben da zunächst einer Veränderung sich bewußt, wenn er seine Seele zum Nachdenken anstrenget.

„Aber vielleicht kann das nur daher kommen, weil die meiste Gegenstände des Denkens durch das Gesicht und Gehör ihm zugeführt werden." —

(s. Träume eines Geistersehers rc.)

Daher kann es doch wohl schwerlich kommen; denn auch, wenn wir über Dinge nachdenken, die so ganz nicht für einen dieser Sinne gehören, fühlen wir in jener obern Region etwas, das diese Wirkung des Denkens in uns verrichtet. Wir fühlen, auch wenn wir die Augen schließen, oder die Ohren verstopfen wollten — noch diese anstrengende Kraft im Kopf. „Aber bei gewissen Leidenschaften werden auch andere Theile des Körpers bisweilen heftig angegriffen. Mancher Affekt scheinet seinen Siz mehr im Zwerchfell, im Herzen oder in den Eingeweiden und andern Organen des Körpers zu haben. Ist denn nun die Seele auch da?" — Der ganze Körper kann angegriffen

werden. Nicht vom Angreifen oder jedem Anstrenzen überhaupt ist die Rede; sondern von dem Gefühl einer eben zu dieser Operation des Denkens sich angreifenden oder anstrengenden Kraft. Nie hat man einen Menschen klagen gehört, daß sein Arm, oder Bein, oder Brust vom Denken angestrengt oder ermüdet worden: wohl aber, daß der Kopf vom vielen Denken zulezt schwach und schwindelnd werde. Das Zwerchfell kann bei einer lächerlichen Vorstellung erschüttert werden: aber im Zwerchfell war doch darum nicht die Vorstellung, die das Lachen erregt. Bei einem Gram, Schreken oder Furcht kann, durch einen Druk des Bluts, das Herz beklommen werden, aber die härmende, schrekende Vorstellung ist doch nicht da. Das Herz kann in einem gewissen Sinn der Siz der Leidenschaften heißen, weil gewisse Triebe am stärksten dahin gerichtet und dort vornemlich fühlbar werden. Aber die erste Vorstellungen, die schwärmende Phantasien, die den Affekt erzeugen, liegen anderswo. Was denn überhaupt für Wirkungen auch immer sich auf andere Theile des Körpers verbreiten mögen: so ist doch die Vorstellung selbst, von der sie ihren Ursprung nehmen, nicht da eben, wo die Wirkung ist. Auch blos eingebildete Vorstellungen und eitele Phantasien werden doch nur in den obern Regionen bemerkt. Wenn einer von einem schweren Traum erwacht, so kann es seyn, daß der Kopf ihm eingenommen ist. Aber was würde jemand sagen, den man fragen wollte, ob er mit dem Zwerchfell oder Magen, oder was er

will, geträumt habe? obgleich durch die phantastische Vorstellungen des Kopfes so etwas leicht mit ins Spiel gezogen wird. Mit dem Kopf arbeiten — heißt auch bei dem gemeinsten Menschen so viel, als denken. Und wer weiß nicht, daß Kopfkrankheiten immer am ersten und zunächst das Geschäft des Denkens verhindern? Ich wüßte doch auch nicht, wie ich es angreifen sollte, auch nur einen einzigen Gedanken aus dem Finger, aus der Wade, oder Zähe hervorzuloken. Denken ist der erste Charakter eines in mir gegenwärtigen Geistes. Und darum bin ich berechtiget, eben da, wo ich mir dieser Wirkung zunächst und unmittelbar bewußt, auch dessen unmittelbare Gegenwart zu vermuthen. Sollte wohl auch irgend eine physiologische oder anatomische Betrachtung stark genug werden können, um die Seele aus dem Siz, worin sie, diesem gemeinen und psychologischen Grunde zufolge, sich behauptet, zu translociren? — Doch! warum wollte man über den Siz der Seele mit jemand hadern? Seze sie dann jeder da, wo er in seinem Selbst am stärksten sich zu fühlen glaubt — im Magen, im Zwerchfell, im Kopf und wo er will!

Zwei

Zwei große Epochen des Menschen.

Werden und Vergehen! Hervortritt zum Leben — und Zurüktreten von diesem jezigem Schauplaz! Anfang und Ende seiner Existenz!

Ich bin nicht von der Ewigkeit her gewesen: werde auch das, was ich nun bin, nicht ewig seyn. Ich ward — was ich bin; und werde aufhören, es zu seyn. Mein jeziges Leben hat einen Anfang gehabt: und wird ein Ende haben. Aber — mein Ursprung? und mein Ziel? wo finde ich es? Dies sind ernste, des Menschen würdige Fragen; wenn wir nicht in viehischer Unbesonnenheit dahin wandeln. Kann ich, ohne eines unverantwortlichen Leichtsinns mich schuldig zu machen, um diese Angelegenheiten, die so ganz unmittelbar mich selbst angehen, so völlig unbekümmert seyn? So viel, oder so wenig auch die Vernunft mich davon lehren mag: nachdenken muß ich, und fragen doch — so lang' ich fragen kann, was sie mich lehrt? und jede auch unvollkommene Belehrung begierig fassen.

Ueberlegen muß ich — oder ich bin meines Daseyns nicht werth — woher ich kam? und wohin ich

kommen werde? Fragen muß ich bei mir selbst — wie ward ich? Mein denkendes Selbst — woher ist es? Habe ich meine Seele, wie den Körper, durch die Zeugung von meinen Eltern empfangen? oder wurde sie durch den allmächtigen Schöpferswillen aus Nichts in Seyn hervorgerufen? War ich vom Beginn der Dinge schon in der Reihe der wirklichen Wesen? oder hat die Wirkung der Allkraft Gottes erst zu der Zeit, da mein Körper in Mutterleibe gebildet ward, sie zum Daseyn bestimmt? Und dann — wenn dieser Staubkörper dereinst zerfället; wenn dieses Erdenhaus, in dem ich als Wanderer übernachte, nun abgebrochen wird; wenn ich diese Schauhütte räumen muß: was werde ich seyn? Ist Tod des Körpers, auch Tod der Seele — eine gänzliche Zerstöhrung meines Wesens? Wird es ganz aus mit mir seyn? oder wird meine Seele noch dauern? Und wenn dies ist — werd' ich vielleicht nicht in einen tiefen Schlaf versinken: etwa bis zur Wiederherstellung und Wiedervereinigung mit dem Körper? oder wird gar eine ewige Nacht mich deken? — ohne Rükruf, ohne Wiederkehr ins Leben? — oder wird meine Seele auch ihr geistiges Leben und ihre Wirksamkeit fortsezen und behalten? — werde ich unsterblich seyn? —

Mensch — besinne dich! spotte deines Daseyns nicht! Muthwillen und Leichtsinn verbanne von dir! — oder dein Geist wird gegen dich klagen. Erniedrige dich nicht zum Vieh! das unfähig ist, sich emporzuheben;

in dummer Zufriedenheit mit dem, was es nun ist, nur für seine Sinnen Weide sucht, und nicht nach seinem Ursprung fragt. Mensch — schaue über dich! Bedenke was künftig ist! Wisse — daß Erkennen und Wirken deine Bestimmung ist!

Ein Theil jener Fragen betrift den Ursprung und die Fortpflanzung der Seelen: der andere — ihren künftigen Zustand nach dem Tode dieses Leibes.



Ursprung und Fortpflanzung der Seele.

Was lehrt mich hievon die Vernunft?

Die Fortpflanzung der Seelen, d. i. die stetige Succeßion und Koexistenz neuer Seelen mit solchen Körpern, durch ganze Reihen von Generationen, in eben der Folge und Ordnung, wie die Körper vermittelst der Zeugung von Geschlecht zu Geschlecht fortgeführt werden — darf man nicht so schlechterdings mit der Frage von dem Ursprung der Seele, d. i. der Art ihrer Entstehung, verwechseln. Man kann in einem gewissen Sinn ganz wohl annehmen, daß die Propagation der Seelen durch die Eltern geschehe, ohne darum ihnen das Entstehen der Seele zuzueignen.

Nur auf die eine oder die andere Art kann ich überhaupt den Ursprung der Seele mir denken. Entweder

I. Durch Uebergang, d. i. die Seele, wie der Körper, wird durch die Zeugung von den Eltern auf die Kinder übergeführt. Traducianer.
Nun muß ich die Eltern hierbei entweder
1) als wirkende Ursach betrachten, d. i. sie haben vermittelst einer ihnen für sich oder durch Mittheilung zukommenden Kraft ein solches Seelenwesen hervorgebracht; oder

2) als materielle Ursach, d. i. aus irgend einem Theil ihrer eigenen Substanz wurde die neue Seele gebildet.

Oder

II. Durch Schöpfung, d. i. die unendliche Schöpferskraft gab der Seele unmittelbar ihr Daseyn und Wesen. Creatianer.

Nun muß ich eines von zweien wählen:

a) entweder daß alle Menschenseelen, soviel ihrer jemals seyn und werden sollten, gleich vom Beginn der Schöpfung an, längst vor ihrer großen Entwikelung, miteinander vorhanden gewesen. Präexistenz.

Oder

b) daß durch eine Wirkung der allschaffenden Kraft und ihre höhere Konkurrenz, nach einem ewigen und unveränderlichen Gesez, erst in dem Zeugungsakt, jede Seele zum Daseyn bestimmt, und in den für sie bereiteten Körper unmittelbar gleichsam eingeführt werde. Induktion.

Prüfe man dies alles genauer!



Seelenübergang.

Ist diese Meinung vom Ursprung der Seele so wahr, als gemein sie war? Den ältern Theologen schien die Meinung vom Tradux sogar bequem, damit die Fortpflanzung vom Seelenverderbniß von den Eltern auf die Kinder durch den kürzesten Weg zu erklären. Auf allen Fall wird für diese Absicht, wie hernach gezeigt werden soll, nichts gewonnen. Was denn aber übrigens eine Hypothese für Bequemlichkeiten haben mag, so verdient sie nun doch nicht angenommen zu werden, sobald etwas unmögliches darin gezeigt werden kann.

Nichts geringeres stehet dem Uebergang der Seelen entgegen, als die Unmöglichkeit. Die werdende Seele soll, wie der Körper, durch die Zeugung entstehen. Eines nun von beiden! Entweder sind die Eltern die hervorbringende Ursach: das kann nicht seyn, wenn die Seele ein einfaches und geistiges Wesen ist. Nur Gott kann Geister werden lassen. Und kann Gott sein Regal vergeben? Kann er seine Allmacht auf irgend ein endliches Wesen übertragen? Kann er den Eltern in dem Zeugungsakt nun etwa seine Schöpferskraft mittheilen? Für sich hatten sie dies Vermögen nicht, und durch Mittheilung konnten sie es eben so wenig erlangen. Oder sie sind die materielle Ursach der werdenden Seele. Wie denn? Also aus ihrer Seelensubstanz, oder aus ihrem Körperwesen mußte die neue Seele gebildet

werden. Aber wie kann aus einem einfachen Wesen ein anderes einfaches entstehen? Es widerspricht dem Einfachen, daß etwas davon abgegeben werden solle, um hieraus ein neues Wesen zu bilden. Und aus einem Körper oder Zusammengesezten kann doch auch kein neues Wesen entstehen. Zwar kann ein Zusammengeseztes in die Simplicia, woraus es bestehet, wieder aufgelößt werden: nun aber ist die Frage von dem Entstehen neuer Wesen. Ueberall — die Meinung von dem Seelenübergang, insofern man damit den Ursprung der Seelen selbst verbindet, führet auf Ungereimtheit und Unmöglichkeit.

Damit aber wird nun nicht geläugnet, daß den Eltern bei der Fortpflanzung und Ausbildung der Seelen eine gewisse nähere Konkurrenz beigelegt werden könne. — Die Seele wird doch schon im Mutterleibe mit dem für sie bestimmten Körper vereiniget. Wie der Körper seine ganze Nahrung von der Mutter bekommt: so wird auch die Vorstellungskraft der Seele in der Maaße des körperlichen Wachsthums allmählig ausgebildet. Eines participirt beständig von den Evolutionen des andern. Beide reifen miteinander zu ihrer großen Entwikelung. Und so tritt endlich die Seele schon in der Vereinigung mit ihrem Körper aus Mutterleibe hervor. Zu diesem allem konkurriren nun freilich die Eltern auf eine nähere und unmittelbarere Weise. Nur folgt daraus nicht, daß darum die Seele auch ihr selbstständiges Wesen und ihre Existenz durch die Zeugung erhalten.



Seelenschöpfung. Präexistenz. Induktion.

Anders kann ich also wohl nicht denken, als daß mein denkendes Wesen ein Produkt schöpferischer Kraft seyn müsse; daß zu dessen Hervorbringung die Allmacht Gottes auf eine eigene und unmittelbare Weise mitwirken mußte. Zwischen den dabei gedenkbaren Modifikationen aber — augenblikliche Schöpfung und Vorherschöpfung, welche soll ich wählen?

I. Die Meinung von dem Vorherseyn der Seele löset sich der genauern Zergliederung nach etwa hauptsächlich in folgende Säze auf.

1) Alle Seelen waren miteinander gleich von der ersten Schöpfung an in der Natur wirklich vorhanden.

2) Jede Seele war in einer feinern Materie eingehüllet, die sie umschloß, bis sie zu ihrer großen Transformation oder völligen Entwikelung gelangen sollte.

3) Während dieser Zeit war die Seele in einem Zustand blos dunkeler Vorstellungen; ganz ohne Bewußtseyn, wie etwa in einem tiefen Schlaf.

4) Die Seele ist in dem Saamen, so wie auch die ganze Anlage des organisirten Körpers schon in dem am Mutterstok befindlichen Ovulo enthalten.

5) In der Empfängniß wird nun die Seele mit dem Körper, den sie bewohnen soll, vereinigt; jene erste Hülle aufgelößt und abgelegt, und ihre Vorstellungskraft nach und nach entwickelt.

6) Nach dem Maas des körperlichen Wachsthums geschiehet auch die Fortbildung der Seele, bis sodann endlich ihre große und völlige Evolution erfolgt.

Aus Gefälligkeit vielleicht für jene Hypothese und zu ihrer Unterstüzung haben wohl manche auch die Entdekung der sogenannten Saamenthierchen auf die Bahn gebracht. Durch Vergrösserungsgläser wollten einige — und noch jezt wollen es einige — in dem Saamen kleine Thierchen entdeken (animalcula spermatica) und diese fienge man für die noch in ihrer materiellen Hülle befindlichen Seelen zu halten an.

Sollten gleichwohl jemanden bei weiterem Nachdenken hierüber noch zu viele Bedenklichkeiten begegnen, so bleibt ihm

II. noch diese andere Meinung von der augenbliklichen Schöpfung übrig. — Und was hätte denn diese Meinung so anstößiges? wenn ich annehme, daß

bei jeder einzelnen Empfängniß, die Allkraft Gottes, in einer unwandelbaren festgesezten Ordnung und nach einem schon in diesem individuellen Schöpfungssystem beschlossenen ewigen Gesez, sich wirksam beweise, das geistige Principium, so diesen Körper beleben sollte, hervorzubringen; daß Gott auf diese Weise in dem eigentlichen Verstande Vater und Schöpfer aller Geister, und die einzige unmittelbare Quelle alles Lebens sei; und daß nach diesem stetigen Gesez Gottes nun immer die gleiche Folge der Körper und der damit verbundenen Seelen erhalten und fortgeführet werde. Unmittelbar wäre nun diese Mitwirkung Gottes: nicht so als ob hierdurch die Zwischenkunft aller andern Kräfte und Werkzeuge gänzlich ausgeschlossen würde; sondern so, daß diese Werkzeuge und diese Kräfte, ohne jene hinzutretende, mitwirkende Gotteskraft, für sich nicht hinreichen würden, dies lebende, thätige Principium, die werdende Seele hervor zu bringen.

Man wendet vielleicht dagegen ein

Erstens. „So sei die Schöpfung noch nicht vollendet; sie gehe vielmehr beständig fort, indem noch immer neue Seelen geschaffen würden.“ — In dem Verstande allerdings gehet sie noch immer fort, daß Gott in der von ihm festgesezten Folge und nach einem unveränderlichen Gesez noch jezt unmittelbar zur Wirklichwerdung und Hervorbringung der in diesem individuellen Schöpfungsplan nun einmal beschlossenen Wesen — konkurrirt.

Aber das ist ja darum keine neue Schöpfung. Alles gehört nun schon wesentlich zu diesem System. Und ist denn nicht überall auch die Erhaltung doch im Grunde so viel als eine fortgesezte Schöpfung?

Zweitens. „Jede Geburt aber wäre auf diese Art ein Wunderwerk.“ — Wunderbar ist freilich allemal die Geburt eines Menschen, wir mögen sie ansehen und betrachten wie wir wollen. Ein großes Geheimniß in der Natur, das wir nicht durchschauen können! Aber in dem strengsten Verstande ist es doch nicht eigentlich ein Wunderwerk. Eine unmittelbare Wirkung Gottes ist es, aber auf eine festgesezte Ordnung, durch ein ewiges, unumstößliches Gesez gegründete Wirkung. Der zu einem eigentlichen Wunder erforderliche Charakter des Außerordentlichen oder des Ungewöhnlichen mangelt hier. Was Gott in einer durchgängig gleichen Ordnung und nach einförmigen, beständigen Gesezen wirket — ist nach dem strengsten Begrif darum noch kein Wunderwerk.

Drittens. „Aber die Fortpflanzung des Sündenübels möchte nun mit dieser Lehre wohl schwerlich sich vereinigen lassen. Eine Seele — sagt man, die nun gleichsam unmittelbar aus der Hand Gottes kommt, muß doch rein und ohne Sünde

seyn.“ — Diese Schwierigkeit scheinet grösser als sie ist. Man muß nur 2 Fragen wohl unterscheiden. Ist die Rede blos von der **Mittheilung** jener Verderbniß? oder von der **Zurechnung**? Das heißt: will man nur wissen, wie jene Verdorbenheit der Seele zugeführt werden könne? oder will man die Heiligkeit Gottes rechtfertigen und erklären, wie es damit bestehen könne, daß Gott die Nachkommenschaft der Menschen in einen solchen Zusammenhang gerathen ließ, wo jenes Uebel auch auf sie fortgepflanzt wurde? Was den Punkt der Zurechnung betrift: dafür wird so wenig beim Seelenübergang, als bei der augenbliklichen Schöpfung gewonnen. Denn gesezt — daß die Seele von den Eltern fortgepflanzt; also auch die ihnen anhängende verdorbene Eigenschaft den Kindern mitgetheilt wurde; so bliebe doch immer die Frage noch zurük: wie reimt sich dies mit der Gerechtigkeit und Weisheit Gottes, eine ganze Nachkommenschaft in einen solchen Nexum fallen zu lassen, daß jene Mängel und Verderbnisse nun auf alle Individuen sich fortpflanzen müssen? — Was aber den Punkt der Mittheilung betrift: diese kann ich mir bei der augenbliklichen Schöpfung eben so gut erklären, wie bei dem Seelenübergang. Wie denn? Die Seele ist das für den Körper, was der Tonkünstler für sein Instrument. Wenn also eine reinerschaffene Seele in die genaueste Verbindung mit

einem Körper gesezt wird, der nun schon als Instrument — verstimmt und zu unregelmäßigen Veränderungen determinirt: so müssen daher auch in den Operationen der Seele tausend Unrichtigkeiten und Mißstimmungen entstehen: — wie etwa der beste Tonkünstler auf einem falschgestimmten Instrument unrichtig spielen wird. Jene vitiöse Beschaffenheit des Körpers, der ihr zugeordneten Maschine, kann Mißlaut in dem System der Seele nach sich ziehen.

Viertens. „Jenes Schöpfungsgesez: Seyd fruchtbar und mehret euch — sollte dies nicht den Seelenübergang beweisen? Die Rede ist doch hier von Fortpflanzung und Vermehrung der Menschen, nicht blos von Fortpflanzung der Körper. Gott wollte also, daß Menschen — mit Seele und Körper, von Menschen erzeugt werden sollten.“ — Dieser Ausdruk ist wohl nichts anders, als eine auch sonst gewöhnliche Versezung eines Theils mit dem Ganzen. Der sichtbare Theil des Menschen wird hier für den ganzen Menschen gesezt. Aus dem: mehret Euch: folgt so wenig, daß nun auch die Seele mit dem Körper erzeugt werde, als man zu schließen berechtiget ist, weil an einem andern Ort gesagt wird: du bist Erde und sollst zur Erde werden — daß nun darum auch die Seele sich in Staub verwandeln müsse, wie der Körper.



Künftiger Zustand der Seele nach diesem Leben.

Die überhaupt gedenkbare Zustände und Veränderungen der Seele, nach ihrer Trennung von dem gegenwärtigen Körper, lassen sich unter einen zweifachen Begrif zurükführen: Tod oder Dauer.

I. Tod — Seelentod: gänzliches Zerstöhren des denkenden Subjekts, Vernichtigung ihres Wesens — Nichtseyn der Seele.

II. Dauer — fortgesezte Existenz. Wie?

1) In einem Bewußtseynslosen Zustande dunkeler Vorstellungen: wie etwa die schlummernde Monaden in der übrigen Natur: ohne einiges geistiges Leben, ohne Empfinden von Vergnügen oder Schmerz? — Wie lange?

a) Etwa nur bis zur Wiederaufrichtung des Körpers; zur Wiedereinführung in die Vereinigung mit ihm — bis zur Todtenauferstehung: Seelenschlaf.

b) Oder unwiederruflich, ohne einige Hofnung der Wiedererwekung zu einem neuen Leben: ewige Nacht.

2) Nur mit Vergessenheit des vorigen Zustandes, aber mit fortwirkender Thätigkeit, in einem andern Kreis, und unter einer andern sichtbaren Form, von der uns bekannten Körperart? Seelenwanderung.

3) Mit Beibehaltung ihrer Personalität, in einem Zustand deutlicher Ideen, in Verbindung mit einem neuen geläuterten und für ihre höhere Wirkungssphäre, in irgend einer andern Region des Universums, umgebildeten Schema? — Palingenesie und Unsterblichkeit.



Seelentod; Seelenschlaf; ewige Nacht.

I. Vom Tode der Seele.

Nun ist die Frage von dem gänzlichen Aufhören ihrer Natur und ihrer Wirksamkeit. Der Materialist, der die Seele mit allen ihren Operationen für nichts anderes, als eine Eigenschaft der Bewegung, eine Modifikation der Materie, blos für die Wirkung einer bestimmten Zusammensezung hält — für so etwas, wie der Ton eines Instruments, oder die Symmetrie eines Gebäudes: Der hat nun freilich einen kleinen und leichten Schritt zum Seelentode. Denn ist das Instrument zerstöhrt und dieser Bau zertrümmert, so muß nun auch dieser Ton und diese Harmonie von selbst aufhören. Aber darum ist gleichwohl die Meinung von dem Tode der Seele und ihrer gänzlichen Zernichtung nicht so schlechterdings als eine nothwendige Folge des Materialismus anzusehen. Erst kommt es noch darauf an, unter was für einer genauern Bestimmung man die Materialität der Seele behauptet. Wäre auch etwa die Seele für sich ein feineres materialisches Wesen, so könnte doch dieses noch dauern, wenn schon der gröbere Körper zerstöhret würde. Und der

Allmacht

Allmacht Gottes bliebe es doch immer möglich, jene wirkende und empfindende Kraft — gesezt, daß er sie einem materialischen Wesen mitgetheilt hätte — auch auf die nemliche Weise wieder herzustellen und zu erneuern. Zwei Fragen müssen hiebei besonders untersucht und erwogen werden: Kann die Seele sterben? und — wird sie sterben?

Also

Die erste Frage: kann sie sterben? — Die absolute Möglichkeit kann nicht geläugnet werden. Die Seele ist ihrem Wesen nach endlich. Sie existirt nur auf eine zufällige Weise. Alles, was in seiner Natur zufällig ist, kann seyn und nicht seyn; seyn und aufhören zu seyn. Alles, was einen Anfang gehabt, kann auch ein Ende haben. Nur allein das schlechterdings nothwendige Wesen ist in dem absolutesten Verstande das unsterbliche Wesen. **Gott ist es, der allein Unsterblichkeit hat.** — Aber so kann die Seele nicht sterben, wie der Körper — durch Verwesung, oder Auflösung und Trennung seiner Theile. Denn sie ist von einfacher Natur. Wenn sie aufhöret zu seyn, so muß dies durch Vernichtigung geschehen. Und nun kann sie auch nicht durch irgend eine Kraft in der Natur in ihr voriges Nichts zurükgeworfen werden. Nur allmächtige Wirkung ist es — aus Nichts Wesen schaffen; oder Wesen in Nichts verwandeln. Alle Naturkräfte, einzeln oder zusammen, reichen nicht hin, den kleinsten Atomus hervorzubringen oder zu vernichten.

Das Gesez ihrer natürlichen Wirkungen ist blos dahin eingeschränkt, in dem, was da ist, Veränderungen hervorzubringen. Aber die Existenz irgend eines selbstständigen Dinges kann durch sie so wenig hervorgebracht, als irgend eine Substanz aus ihrer Wirklichkeit in Nichtseyn zurükgeführet werden.

Die zweite Frage: wird sie sterben? — Die Entscheidung dieser Frage hänget schlechterdings von einem freien Entschluß Gottes ab: — hat Gott Tod oder Leben über mich beschlossen? Will er die Seele vernichten, oder will er es nicht. Diesen ewigen Rathschluß Gottes dürfen und können wir nun nicht aus allgemeinen Grundsäzen unserer schwachen und eingeschränkten Vernunft, mit apodiktischer Gewißheit, zu bestimmen wagen. Er will es, oder will es nicht, je nachdem eines oder das andere mit den Gesezen des Universum und dem großen Plan, den seine höchste Weisheit entwarf, mit dem Gesez der möglichstgrösten Vollkommenheit übereinstimmt. Welcher Sterbliche ist verwegen genug, den Beweis a priori auf sich zu nehmen, daß dieses oder das Gegentheil mit dem ganzen Zusammenhang der Dinge und dem obersten Gesez seiner allgemeinen Regierung in nothwendiger Verknüpfung stehe: so lange wir jene unermeßliche Kette und die innerste Natur der Wesen, die sie beschließt, nicht zu durchschauen vermögen? Nur a posteriori, nur aus dem, was ist, und was sie thut, erkennen wir es, was die allmächtige Weisheit kann und will.

Die Vernunft kann uns indessen Gründe angeben, die es für uns höchstwahrscheinlich machen, daß Gott der Seele ewige Dauer und unaufhörliches Leben geben wolle und geben werde. Unten wollen wir alle diese Gründe genauer erwegen. Aber eine völlige Ueberzeugung von unserer Unsterblichkeit sezt eine feierliche und untrügliche Zusicheruug Gottes, d. i. eine Offenbarung, voraus.

Lernen wir schon hieraus die Offenbarung ehren! Ganz gewiß eine der großen Absichten der Offenbarung war es, durch sie, das Wort des Lebens, die Menschen von der peinigenden Furcht des Todes zu befreien; über die Ungewißheit ihres künftigen Schiksals auf die vollkommenste Weise sie zu befriedigen; den Glauben an Unsterblichkeit bis zur gänzlichen Ueberzeugung zu gründen und zu befestigen; und dadurch den erquikendsten Trost, die völligste Beruhigung und selige Erwartungen ihren Seelen einzuströmen.

II. Vom Schlaf der Seele.

Ein ähnlicher Zustand von einem tiefen Schlaf, in dem wir etwa nun einen Menschen erbliken — Hinbrüten, Ohnmacht, Schwindel oder so etwas! Unbesonnenheit, Stillstand aller empfindenden Kräfte; Verschlossenheit, Unbrauchbarkeit aller Werkzeuge der Seele! doch nur bis zum Wiedererwachen, zur Wiederaufrichtung einer neuen Harmonie, mit einem

neuen, gereinigten, verfeinerten und für die höhere Wirkungssphäre schiklich zubereiteten Körper! Lang anhaltender Schlaf, aber kein gänzliches Aufhören der Seelenexistenz! Eine Meinung, die sowohl durch eine natürliche Verschwisterung und auffallende Aehnlichkeit zwischen Tod und Schlaf, als durch gewisse Gleichnißreden der göttlichen Schriften sich zu bestätigen scheint, und darum wohl auch von guten, frommen und rechtschaffenen Menschen, selbst Gottesgelehrten, bisweilen angenommen worden. Sagen wir doch von einem Menschen etwa schon, im tiefen Schlaf, „er liegt wie todt." Wenn wir einen Schlafenden schon mit einem Todten vergleichen: warum nicht den Todten auch — mit einem Schlafenden? Nur haben alle solche Vergleichungen, neben der richtigen und treffenden — auch ihre schiefe Seite, und dienen darum oft, nur Irrthum zu gebähren.

Der Seelenschläfer unterstüzt seine Meinung mit einigen scheinbaren Gründen.

1) Er beruft sich auf den nothwendigen Gebrauch der sinnlichen Werkzeuge bei den Operationen des Denkens und der ganzen Thätigkeit des Willens. Der Körper — sagt er, ist doch das Instrument aller geistigen Verrichtungen. Wenn denn aber der Körper zerstört, die Organen nicht mehr brauchbar sind; wie soll ich mir vorstellen, daß die Seele noch wirken werde?

Nun aber

a) muß man ja nicht behaupten, daß die Seele nach dem Tode ganz ohne Körper seyn werde. Sie wird ihren materiellen Typus behalten. Vielleicht liegt der Stof dazu schon in dem Körper, der sie jezt umgibt. Muß es doch aber nicht dieser grobe, lästige, schwerfällige Körper seyn. Vollkommenere geistige Verrichtungen erfordern nun auch einen feinern Typus.

Anmerkung. „Wenn aber die abgeschiedene Seele ihren Körper behält: wozu denn erst die Auferstehung? Zwei Körper braucht sie doch nicht." Die Auferstehung kann nichts anders bedeuten, als eine völligere, vollendetere Wiederherstellung. Ueberhaupt liegt die Sache außer der Sphäre unserer natürlichen Begriffe. Es ist genug, wenn man zeiget, daß nichts Unmögliches und Widersprechendes darin enthalten. Die Auferstehung beweißt nur, daß eine wichtige und merkwürdige Veränderung, eine vervollkommende und vollendende Veränderung in jenem Typus vorgehen werde. Die eigentliche Beschaffenheit derselben, die Art und Weise, wie sie geschehen und worin sie bestehen werde — können wir nicht genau bestimmen. Wohl aber könnte der körperliche Typus, den die Seele seit ihrer Trennung von dem jezigen

groben Körper behielt, einen Zusaz bekommen, von der nun im Tode geläuterten — und wer weiß? durch welche Transformation purificirten Materie; wie es zu den Absichten des höhern, geistigern, vollendetern Lebens nöthig ist. Aber schließen muß man nun nicht, daß die Seele darum bis zur Auferstehung gar kein materielles Schema haben werde.

b) Es folgt ja nicht, weil nach dem gegenwärtigen Zustand und der jezigen Verbindung mit dem Körper, der Seele ihre Begriffe durch Vermittelung des Körpers zugeführt werden müssen, daß schlechterdings die Seele nicht für sich auch denken und wirken könne. Wer berechtiget uns jene Erfahrung über die Grenzen dieses Lebens auszudehnen? „Wenn ein Kind im Mutterleibe denken könnte, würde es wohl zu bereden seyn, daß es dereinst von seiner Wurzel abgelößet, in freier Luft das erquikende Licht der Sonne genießen werde? Würde es nicht vielmehr aus seinen jezigen Umständen die Unmöglichkeit eines solchen Zustandes beweisen zu können glauben? Und wir Blödsinnige, denken wir etwa vernünftiger, wenn wir, in dieses Leben eingekerkert, durch unsere Erfahrungen ausmachen wollen, was der Natur nach

diesem Leben möglich sei? — (s. Phädon S. 164.)

c) Wenn denn auch die abgeschiedene Seele durch die vorige sinnliche Werkzeuge nicht mehr auf die vorige Art neue Begriffe sich sammeln könnte, würde daraus geschlossen werden können, daß der Vorrath schon vorhin erlangter Kenntnisse und Begriffe nun mit einmal verschwinden müsse? Dies Kapital, dieser vorräthige Fond könnte ja wohl auch durch sich selbst vergrößert und vermehrt werden. Wenn ein Mensch, z. B. sein Gesicht verliert, wird er darum die Bilder nicht behalten, die ihm vermittelst dieses Sinnes schon vorhin bekannt geworden?

d) Daß die äußere Sinnen zum Fortgang des Denkens nicht so durchaus unentbehrlich sind, lehren uns doch auch schon unsere Träume. Wir denken doch auch, wenn wir träumen. Und doch sind die äußere Empfindungswerkzeuge dabei völlig unwirksam. Die Seele ist nun ganz in sich gekehrt — und wirkt. Versteht sich: daß hier nicht von dem vorhergegangenen Gebrauch der Sinnen die Rede ist, ohne welchen allerdings wir auch nicht träumen könnten; sondern nur von dem wirklichen und fortwährenden Gebrauch derselben.

2) Aus Erfahrungen des gegenwärtigen Lebens will der Seelenschläfer die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit eines solchen Zustandes nach dem Tode herleiten und erläutern. Wenn ein Mensch, sagt er, schon in seinem Leben bisweilen in einem solchen Zustand sich befindet, wo er gar nichts von sich weiß: wird es nicht viel wahrscheinlicher, daß die Seele nach einer gänzlichen Trennung von ihrem Körper sich auch in einem ähnlichen Zustande befinden werde? — Scheinbar! aber bei genauer Betrachtung zeigt sich doch eine große Unähnlichkeit zwischen dem einen und dem andern. Bei weitem begreiflicher und natürlicher ist es, daß die Seele bei noch fortwährender Verbindung mit dem Körper, etwa auf eine kurze Zeit in einen solchen Zustand gesezt werden könne, als daß sie nach ihrer Absonderung vom Körper eines solchen Zustandes fähig wäre. Denn nun, solange diese Verbindung dauert, ist die Seele an diesen Typus angewiesen, und dadurch in allen ihren Operationen beschränkt. Also gehet es wohl an und ist ganz begreiflich, wie die Seele nach der Beschaffenheit des Körpers und den Schwachheiten, welchen er unterworfen ist, einmal etwa soweit in der Klarheit ihrer Begriffe heruntergestimmt werden könne, daß sie kein Bewußtseyn ihrer selbst mehr übrig behält. Dieser Zustand währet aber doch nur eine kleine Zeit.

So wie der Körper sich erholt, der Mensch erwacht, so steht der ganze Schauplaz ihrer Bilder der Seele wieder offen da. Der Vorrath ihrer Ideen gieng also nicht auf immer verlohren. Aber nach aufgehobener Vereinigung, womit zugleich der Grund dieser Einschränkung aufhören muß, da wäre es unnatürlich, wenn die Seele nun nicht für sich fortwirken sollte, und alles mit einmal und sich selbst vergessen oder in einen Zustand ganz dunkler Perceptionen, zurükfallen sollte.

III. Von der ewigen Nacht.

Die ewige Nacht unterscheidet sich von dem Seelenschlaf nur in der Dauer. Dieser — nur temporär: jene aber — ein immerwährendes Versinken in Unthätigkeit; ewigdauernder Mangel aller geistigen Operationen.



Seelenwanderung.

Der Pythagorische Lehrsaz von dem Aus- und Einwandern der Seelen, aus Körper in Körper, möchte in folgenden Bestimmungen bestehen:

1) Die abgeschiedene Seele tritt nach dem Tode in eine neue Verbindung mit einem andern Körper.

2) Dieser neue Körper, von der Art, wie wir sie in der Natur nun kennen, wird mit ihren vorhergegangenen Handlungen, Neigungen und Zuständen eine Aehnlichkeit und Uebereinstimmung haben. So dürfte das sanfte, unschuldige Mädchen nach dem Tode in eine Taube; die kunstreiche Sängerin in eine Nachtigal, der grimmige Tyrann in einen Bären, und die unreine Seele, die vom Schlamm häßlicher Lüste sich nährt — in eine Saue überwandern.

3) In dieser neuen Verbindung aber wird das Bewußtseyn ihres vorigen Zustandes, das deutliche Erinnern dessen, was sie vorher gewesen, verlohren gehen.

Soll dem großen Mann es Ernst gewesen seyn, eine so seltsame Seelenwallfahrt, unter allerlei thierischen Formen und Einkleidungen, nach ihrem eigentlichen Sinn wirklich zu behaupten? Etwa ein zierlicher Hofmann soll künftig noch in einem Schafpelz oder einer Wolfshaut umher wandern? Was sind das für Metamorphosen!

Vielleicht könnte es seyn, daß Pythagoras, wie dies der Fall sehr oft in der menschlichen Erkenntniß ist, sich einer viel später — erst in der neuern Philosophie gültig gewordenen Wahrheit, von einer beständigen Vereinigung des endlichen Geistes mit irgend einem materialischen Schema — schon bis auf eine gewisse Weite genähert, ohne ihr völligeres Licht zu erreichen. Vielleicht suchte er auch nur seinem Verbot vom Fleischessen durch diese Fiktion eine größere Unverlezlichkeit zu verschaffen. Pythagoras sahe wohl, wie hart es sei, mit fleischgewohnten Bäuchen über dem Fleischessen, als einer unerlaubten Sache, einen Kampf zu wagen. Und wer es jezt auch wagen wollte, eine solche Lehre zu predigen, dürfte wohl beides, den Spott und die Gewalt aller derer gegen sich reizen, die nun einmal wenigstens durch Gewohnheit und Präscription sich genugsam bemächtiget glauben, die Würger aller Thiere zu seyn. Vielleicht, dachte Pythagoras, wird die Vorstellung — etwa in einem jungen Stier — seinen jüngern Bruder, in einem alten Ochsen — seinen Vater, sein zartes Kind in einem Lamm — zu verzehren, jene

Fleischlust noch wirksamer zu erstiken dienen. Ein Dogma sollte das andere stüzen. — Was für Vernunftgründe aber könnten eine solche Behauptung unterstüzen?

Anmerkung. Die kleine Schrift unsers vortreflichen Schlossers, über die Seelenwanderung, ist immer ein schönes Produkt eines feurigen und fruchtbaren Genies, dem es leicht wird, im Schwung der Einbildungskraft, durch kühnen Ausblik und fein zusammengewebte Bemerkungen, einem trokenen Thema Anmuth und Interesse zu geben. Für strenge und ernsthafte Behauptungen hält er es selbst doch nicht.

In anderm Betracht, abgesehen von der buchstäblichen Deutung, ist jene pythagorische Lehre einer schönen, moralisch=figürlichen Auslegung fähig. Wollte etwa Pythagoras nur damit sagen — daß die Menschen sehr oft ihrer Natur nicht gemäß handeln, ihren Zwek verfehlen, ihren Adel entwürdigen, ihre Bestimmung verkennen; zu sehr an dem Sinnlichen hängen, und darum besser sich schiken, Thiere, als Menschen zu seyn? Wahr und schön gesagt! — Vielleicht wollte er auch nur dahin weisen, daß die Erwartungen des Menschen in der Zukunft und nach dem Tode von der Beschaffenheit seines gegenwärtigen Lebens, von seiner jezigen Ausbildung, von dem verschiedenen Gebrauch seiner Fähigkeiten abhängen werden! So ist es ja doch! Wir vergessen es nur zu

oft; überlegen es nicht, daß das, was wir in diesem Leben an Aufklärung und Verbesserung, an Einsicht und Empfänglichkeit gewinnen, für die Ewigkeit gewonnen ist. Nach dem Grad unserer Erkenntniße werden uns die Vergeltungen — wenn irgend eine Zukunft für uns zu hoffen ist, zugetheilt werden. Wir dürfen mehr hoffen, wenn wir uns zu größern Bestimmungen fähig gemacht. Wir verlieren in der Ewigkeit, was wir in der Zeit versäumt.

Palingenesie.

Ganz verschieden von jener Metempsychose, im gröbern Sinn, ist diese andere Art der Verwandelung oder Umtauschung des Körpers, den die Seele zum Gehülfen ihrer Verrichtungen und zu ihrem innigsten Gesellschafter haben wird.

Wenn wir denn hernach so viel vernünftige Gründe finden werden, als hinreichen, den Glauben an Unsterblichkeit wenigstens wahrscheinlich zu machen; und wenn wir damit den Saz verbinden, daß die abgeschiedene Seele wieder in eine Vereinigung mit einem für ihren neuen Wirkungskreiß geschiktern Körper gelangen müsse: so ist der Tod nun wohl nichts anders als eine Art von Wiedergeburt — Aufrichtung einer neuen Harmonie; Herstellung zu einem neuen, vollkommenern Leben — Verwandelung, Uebergang, Auswandern aus dieser alten gebrechlichen Hütte, Einziehen in einen neuen verjüngten Körper — Metempsychose, in einem geläuterten, genauern und richtigern Sinn.

Und vielleicht — doch dies ist nur schwache, analogische Vermuthung — vielleicht aber hat die ganze lebendige Schöpfung eine ähnliche vortheilhafte Ver-

wandelung, eine stufenweise Entwikelung, einen verhältnißmäsigen Fortgang zu einem größern Grad von Vollkommenheit zu erwarten. Wenigstens ist für das Gegentheil kein Grund vorhanden. In der Natur findet sich doch auch schon etwas ähnliches hiervon. So wird die träge Raupe, durch einen dem Tode ähnlichen Schlaf, gleichsam zu einem neuen, mit leichten Schwingen und schönen Farben gezierten Geschöpf — zum Schmetterling übergebildet.

Ueber Seelenunsterblichkeit.

Grundbegrif.

Nach dem genauen und völligen Begrif von Unsterblichkeit gehören folgende Stüke zusammen:

1) Endlose Dauer — unterhaltene Existenz. Was leben soll, das muß auch noch vorhanden seyn. Aber vernunftloses Daseyn stehet noch sehr weit von Unsterblichkeit ab. Darum wird auch

2) fortwährende Wirksamkeit — thätiges, geistiges Leben erfordert. Und hierzu seze man noch.

3) Persönlichkeit, d. i. deutliches Erinnern seiner vorhergegangenen Zustände, Wiedererkennen seiner selbst. Die Seele, wenn sie unsterblich ist, muß immer sich selbst wieder finden, für die nemliche ungetrennte Einheit sich erkennen, die sie war. Ist das nicht, so bin ich mir selbst ein fremdes Wesen, nicht der nun — der ich war; so ist es keine Unsterblichkeit für mich. Wie bestehet hiermit das, was einige Heiden von dem Fluß der Vergessenheit geträumt?

Nehme man eines von diesen hinweg, so verliere ich den eigentlichen Begrif von Unsterblichkeit. Was es auch sei: wahre Unsterblichkeit ist es nun nicht.

Ver-



Vernunftmäßige Erweislichkeit.

Eine Lehre, die so erquikend und beruhigend, so trostreich und Seelenerhebend, so groß und göttlich ist — wie diese Lehre. Ein Glaube — so theuer und annehmenswürdig, mit dem System der Glükseeligkeit der Individuen und des Ganzen so eng verbunden, wie dieser Glaube — der Glaube an Unsterblichkeit; die Lehre eines nach diesem Tode zu hoffenden unvergänglichen Lebens, würde — wäre auch kein anderer Beweis dafür vorhanden — durch eigene, innere Würde, Hoheit und Güte, ihren mächtigen Einfluß in das Wohl des ganzen Menschengeschlechts, über den entgegengesezten, den Menschen so tief herunterdrükenden, Seelentödtenden — und doch selbst gewiß auch nicht besser erwiesenen Unglauben, noch immer mit siegender Ueberlegenheit triumphiren; und alle gute Menschen würden sich vereinigen, diesen Glauben zu stüzen und zu befestigen. Wer ist der muthwillige Frevler, der mit unbesonnener Ausgelassenheit dieser heiligen Lehre spottet? Wer ist der Menschenhassende Gewaltthäter, der über dies fruchtbare und Seegenvolle Gebiet menschlicher Begriffe — Gift und Verheerung auszugiesen drohet? Wer ist der Grausame, der in diese Freistadt der leidenden Unschuld mit stürmender Faust sich einzudrängen wagt? Wer ist der so stark sich dünkende, der keiner Unsterblichkeit bedarf? oder der Verworfene, der sie läugnet,

weil er sie fürchten muß? — Verwegener! Was macht dich so unbesonnen kühn? Etwa Eitelkeit hat dich berauscht; dein Glük macht dich taumeln. Du meinest deinen Himmel schon auf Erden zu haben. Schaue um dich her! Schaaren von Elenden — die vielleicht zum Theil auch deine Wollust, dein Stolz, dein Uebermuth elend macht! denen nur der Trost eines andern Lebens übrig bleibt. Denke dich einmal heraus, aus den ungestümen, zerstreuenden Freuden! Erwache von deinem Traum! Sobald du dich besinnest, wie darbend, wie arm ist deine Seele! Werden die Scenen nicht plözlich sich verändern? Wirst du nicht von deiner Berauschung wiederkommen? Wirst du nicht selbst alsdann zum Lachen sagen: du bist toll; und zur Freude — du rasest? Haben die Beispiele derer, welche alle Wollüste dieses Lebens geschmekt, und zulezt in dem Genuß selbst verschmachtet sind — dich noch nicht weise gemacht? Wuth — Wuth der Leidenschaft ist es, die dich betäubt. Willst du nicht merken, daß ein Abgrund unter dir ist, bis du hinunter stürzest? Laß andern Sterblichen doch, wenn du nun seiner nicht nöthig hast, den Trost — unsterblich zu seyn. Lege nicht deine unheilige Hand an dieses Heiligthum! Mache nicht dich selbst zum Fluch deiner Brüder! Schone der Leidenden! Laß sie hier ihre Ruhe finden, jene Unglükliche, die das Schiksal verfolgt, die auf Unsterblichkeit hoffen! Raube nicht den lezten Trost von ihrer Seele!

Vielleicht reichen die vernünftige Gründe für Unsterblichkeit — wenn schon nicht zu einer völligen Evidenz — doch zur Beruhigung hin.



Allgemeine Beweisgründe.

Woher werden sie genommen? Aus der höchsten Willensvollkommenheit Gottes; — aus dem natürlichen Instinkt zum Leben; — aus der Hoheit und Vorzüglichkeit menschlicher Anlagen und Fähigkeiten; — aus dem allgemeinen Glauben der Völker; — aus der auffallenden Ungleichheit menschlicher Schiksale und Vergeltungen in dem jezigen Leben. Gebe man jedem erst Ausführung und Gewicht! und sehe dann, was für Zweifel und Bedenklichkeiten dabei sich finden.

Leben ist Vollkommenheit. Leben ist besser als Tod. Der gütigste und weiseste Wille Gottes kann doch nur das beste, das vollkommenste wollen. Aber! das Vollkommenste ist, was mit den obersten Ordnungen und Absichten des Reiches Gottes am schiklichsten ist. Nun kenne ich freilich den grossen Zusammenhang bei weitem zu wenig. Es könnte mir etwas Vollkommenheit scheinen für einen Theil, was im Ganzen Unvollkommenheit wäre. Ich weiß nicht, wie viel Realität nach dem Gesez der Endlichkeit für jedes einzelne Wesen möglich ist; wo die besondere Zweke Gottes im Einzelnen sich endigen, um die möglichst höchste Vollkommenheit des Ganzen zu erzielen. Fern sei es von mir, der unendlichen Weisheit verwegener

weise vorzurechnen! Ungerecht wären meine Klagen — gesezt daß Gott nur beschränkte Dauer für mich beschlossen hätte, weil mein endliches Wesen nur eines beschränkten Daseyns fähig war. Auch dann noch würde ich meine Klage in Dank verwandeln. Auch dieses kurze Leben, das er mir gab, ihn aus seinen Wundern zu erkennen, mit froher Empfindung ihn anzubeten — war sein Geschenk. Ich fluche dem Gedanken, mich darum ganz aus der Reihe der Wesen wegzuwünschen, weil ich etwa nicht ewig in diesem Posten bleiben kann. Schreklich wäre es, die Gottheit darum zu lästern, daß sie mich aus Nichts zum Leben gerufen hat, weil ich etwa nicht ewig leben kann. Ich sehe wohl auch, daß, wenn ich die Verwegenheit hätte, nun vorwärts ein ewiges Leben, als ein Vorrecht meiner Natur, von Gott zu fordern; eine gleiche Verwegenheit mich dahin führen könnte, zu verlangen, daß er auch rükwärts mich vor 1000 Jahren, oder von der Ewigkeit her hätte zum Leben rufen sollen. Aber hoffen darf ich doch, daß, wenn ein unvergängliches Leben, in allem Betracht, für mich möglich ist, wenn kein höheres Gesez es hindert, wenn die Verknüpfung des Ganzen es leidet — der Allgütige mich nicht verkürzen, mich nicht verdammen werde weniger zu seyn, als ich seyn und werden konnte. Der Allgerechte hält die Waage, wo jedem in der verhältnißmäsigsten Ordnung, mit der unverlezlichsten Unpartheilichkeit, Wesen und Leben zugeschieden wird. Voll Glaubens an Ihn — an seine allmächtige Güte, mit unüberwindlicher Zuversicht, gehe ich meinem

künftigen Schiksal freudig entgegen. Ich bin dein, Allgütiger! mache aus mir, was deinem ewigen Rathschluß gefiel! — Doch, die ganze empfindende Natur ringet um Dauer und Leben. In mir selbst fühle ich einen regen Wunsch für die immerwährende Dauer meines Wesens. Wenn der Urheber meines Daseyns selbst dies Verlangen in mir gepflanzt: muß ich nun nicht glauben zur Ewigkeit berufen zu seyn? Ist dies nicht das Siegel meiner Unsterblichkeit? Es ist wahr — dieser Trieb nach Leben und Vollkommenheit könnte etwa schon nothwendig gewesen seyn, meine besondere Bestimmung für das jezige Leben zu erreichen; nicht unter dem gestekten Ziel den Faden meines Lebens schon abzureißen. Der Selbsterhaltungstrieb beweiset für meine ewige Dauer nicht mehr, als für jedes empfindende Geschöpf. Auch der Wurm ringet und windet sich um Leben. Vielleicht die Erziehung oder ein gewisser Unterricht hat mehr, als die Natur, den Gedanken von Ewigkeit für uns so wichtig gemacht. Unsterblichkeit schmeichelt zu sehr dem menschlichen Stolz, als daß die Einbildungskraft nicht fest daran hangen sollte. Damit meinen wir uns über die ganze niedere Schöpfung noch mehr zu erheben. Müssen doch darum nicht alle eitele Wünsche des Menschen in Erfüllung gehen! Wenn ich indeß überlege, daß der Mensch mit ungleich größerer Arbeit und Mühe zu seiner Ausbildung gelangen muß, als das Thier; daß zwischen dem gleichen und einförmigen Gang des thierischen Lebens und der stufenweisen Erhöhung des Menschen ein sehr merklicher Unterscheid sei; daß der menschliche Geist viel

höhere Anlagen und Fähigkeiten in sich beschließet, als die thierische Seele. Daß darum das Schiksal des Menschen um so viel bedauernswürdiger scheinen müßte, wenn nach so viel überstandener Arbeit, nach so vielem Anstrengen seiner Kräfte, alles, was er an Kenntnissen und Erfahrungen gewonnen und in sich gesammelt, auf ewig verlohren wäre: wenn die Gottheit beschlossen hätte, von der errungenen höheren Stufe der Vollkommenheit ihn mit einmal wieder in jene schaudernde Tiefe des Nichtseyns oder eines vernunftlosen Daseyns hinab zu stürzen; wenn so viel unschuldige, zärtliche, edele Triebe und Regungen — und selbst der reinste, schönste, würdigste aller menschlichen Triebe und Verlangungen, inniger mit der Gottheit vereiniget zu werden, nun gänzlich in ihm erstikt werden sollten: — wenn ich dies alles überlege, und daß es äußerst hart zu gedenken sei, Gott wolle und werde ein Wesen, das jemals fähig war ihn zu erkennen und zu lieben, in das ewigschrekliche Dunkel verstoßen und von der Gemeinschaft seines Lichts auf immer verbannen; — so erhält mein Glaube an Unsterblichkeit neue Stärke, und ich fasse wieder Muth, in demüthiger Unterwerfung, von der Allgüte meines höchsten Vaters sie zu erwarten. — Warum sollte ich das nicht? Fast alle Völker des Erdbodens, im Ganzen genommen, haben ein künftiges Leben, einen Stand der Vergeltung nach dem Tode, geglaubt. Was einzelne Menschen etwa, oder besondere Sekten dagegen gelehrt oder geglaubt, wäget jene Allgemeinheit bei weitem nicht auf. Etwas muß doch diesen Glauben so

vorzüglich empfohlen und unterhalten haben. Waren es nicht die stärksten Aufmunterungen zum Guten, die mächtige Beruhigungsgründe im Leiden, der unverkennbare Einfluß dieser Lehre in die Zufriedenheit und das Glük des jezigen Lebens? Wolan! Ein Grund also mehr, der mich in diesem Glauben befestiget! Eben darum wird mir diese Lehre um so wahrscheinlicher, weil sie mit dem System menschlicher Glükseligkeit zu fest verbunden ist. Die gar zu auffallende Ungleichheit menschlicher Schiksale in diesem Leben erhebt jene Erwartung noch mehr zu einer vernünftigen Vermuthung. Hier schon — wo so viel gute Menschen unter der Gewalt eines ungünstigen Verhängnisses, unter dem ungerechten Druk eines mächtigern, unter wiederholten Schlägen eines unverschuldeten Zufalls, unter tausend Aengstigungen, ungehörte Seufzer aus ihrem beklemmten Herzen hervorstoßen: wo der Ruchlose oft als Liebling des Glüks mit trozender Stirn sich erhebt; wo der Leichtsinnige im Uebermuth des rechtschaffenen Leidenden spottet — Hier schon sollte die ganze Bestimmung sich endigen? — Hier — wo Unschuld gequält, Freiheit — das wesentliche Vorrecht aller moralischen Wesen, gefoltert; die wahre Menschheit verkannt; die hohe Tugend — und Gott selbst, mit allem, was groß und heilig ist, so oft gelästert wird: wo der arglistige Bösewicht der Rache der Geseze oft glüklich entkommt — hier nur soll das Loos der Sterblichen völlig entschieden seyn? Hier — wo partheiische Gunst für Verdienst, Gewalt für Recht, und die niederträchtigste Kunstgriffe oft mehr gelten, als

die guten Eigenschaften des Herzens: wo die Güter der Erde so partheiisch vertheilt — dem einen zur Befriedigung seines natürlichen Bedürfnisses mangelt, was der andere in schlemmender Uebermaaß verdirbt: wo dieser, unter nagenden Sorgen und verzehrenden Bekümmernissen, seine Tage vertrauert; und jener, der es weniger verdiente, Wollust und Freude aus übergefüllten Bechern trinkt — hier soll allein der Tugendfreund seinen Lohn und der Lasterhafte seine Strafe erwarten? Keine Zukunft! die alle jene Mängel und Unordnungen berichtigen und verbessern wird? Kein Richter, der Gleichheit und Wahrheit wiederherstellen und in ihrem vollen Glanze offenbaren wird? Kein Rächer jenseit des Grabes? Kein Vergelter? Und dies soll Ordnung der heiligen Vorsicht seyn? — Zwar urtheilen die Menschen sehr oft nach trüglicher Apparenz. Gute und Böse sind nicht immer die, welche es scheinen. Nur Gott allein richtet jeden aus seinem Herzen. Auch machen die äußerlichen Dinge bei weitem nicht das wahre Glük des Menschen aus. In den armen verachteten Hütten wohnet oft mehr froher Genuß des Lebens, als in den stolzen Pallästen. Oft halten wir einen Menschen dem Schein nach für glüklich, dessen Seele in jedem Augenblik Skorpionenstiche verwunden, dessen Eingeweide eine verborgene Flamme zerwült. Bosheit und Laster bleibet nicht ungestraft. Die natürliche Folgen guter und böser Handlungen sind mit in den großen Zusammenhang eingekettet. Die Rache schleicht bisweilen mit hinkendem Fuß dem Verbrecher nach. Nur wir erwarten nicht immer den Ausgang der

Dinge und das schrekliche Ende des Uebelthäters. — Aber gesezt, daß die Fälle, wo die Menschen von Wohlseyn und Elend, von Tugend und Laster falsch oder richtig urtheilen, sich wie 100 zu 1 verhielten: so kann doch nicht geläugnet werden, daß es einzelne, obgleich seltenere Beispiele, bis ans Ende geplagter, wahrhaftig guter Menschen, und glüklich gestorbener Verbrecher gebe. Die natürliche Folgen sind doch nicht immer unmittelbare Folgen — gleich für diese Stunde oder diesen Tag, für dieses oder das folgende Jahr. Sie werden oft erst durch eine lange Verknüpfung in einer spätern Zukunft zubereitet, und kann dieser große Zusammenhang nicht auch über das Grab hinaus reichen? Wenn diesseits des Grabes nun diese Folgen nicht immer erscheinen: muß ich nicht aus vernünftigen Gründen vermuthen, daß jenseits noch etwas für den Menschen zu hoffen oder zu fürchten sei? —

Nunc si male: olim non sic erit.



Einige besondere Beweisarten.

Aus der einfachen Natur der Seele, in Verbindung mit verschiedenen andern Gründen haben nicht selten sonst berühmte Männer für die Unsterblichkeit der Seele wohl mehr geschlossen, als auf eine völlig überzeugende Art daraus gefolgert werden konnte.

Insbesondere

Reinbeck und Cantz.

Der Reinbeckische Beweis lässet sich seiner Substanz nach etwa so ins Kurze zusammenfassen.

> „Die Seele ist ein einfaches und untheilbares Ding. Sie ist daher in sich selbst unverweslich und unzerstörbar, und behält beständig ihre Wirksamkeit. Das Wesen der Seele ist die vorstellende Kraft, wodurch sie vermögend ist, sich klare und deutliche Begriffe zu machen, die zum vernünftigen Denken nöthig sind. So lange die Seele in ihrer Wirklichkeit dauert, muß auch ihr Wesen dauern. Diese immerwährende Dauer und Wirksamkeit macht die Unsterblichkeit der Seele aus.“

Aber hat man damit schon die Unmöglichkeit einer Vernichtigung bewiesen, wenn man beweiset, daß die

Seele, nicht wie ein Zusammengeseztes, durch die Verwesung zerstörbar sei? Und wenn die Seele dauert, und dann ihr absolutes Wesen, ihre Vorstellungsfähigkeit behält: ist damit schon bewiesen, daß sie auch diesen bestimmten Grad ihrer Wirksamkeit behalten müsse, der zu deutlichen und vernünftigen Begriffen, zur Fortsezung ihres geistigen Lebens erfordert wird? War unsere Seele nicht auch schon von der Geburt an, oder noch ehe vorhanden? Wo waren denn da die deutlichen Begriffe? Was einmal schon wirklich war, das ist doch möglich. Was vergewissert mich denn, daß die Seele nicht auch wieder in einen ähnlichen Zustand zurükfallen **könne**? Die Möglichkeit eines solchen Rükfalls zeiget sich auch meiner jezigen Erfahrung schon in dem hohen Alter, wo der Mensch wieder zum Kinde wird. Wirkliche Gedanken machen nicht das Wesen der Seele aus. Wer denkt im tiefen Schlaf? Niemand hat es bewiesen, daß ein solcher Zustand nach dem Tode die Seele wirklich treffen werde. Nur ist damit auch die Unsterblichkeit noch nicht bewiesen.

Der ausgeführtere Cantzische Beweis enthält dem Wesentlichen nach folgende Gedanken:

> „Die Seele ist einfach. Ihre Kraft dauert so lange als ihre Wirklichkeit. Die Seele muß das Bewußtseyn ihrer selbst behalten, oder sie müßte sonst in eine andere Gattung von Dingen übergesezt werden. Das Nichtbewußtseyn ihrer selbst wäre ein Sprung. Jeder vorhergehende Zustand

der Seele ist eine Vorbereitung und ein Mittel des folgenden. Darum muß der folgende Zustand der Seele vollkommener seyn, als der vorhergegangene und der jezige. Die Natur würde ihre Gaben verschwenden, wenn sie dem Menschen Vernunft gegeben hätte, um sie hernach zu einer ewigen Unthätigkeit zu verdammen. Der Grund des natürlichen Schlafs liegt in der Ermüdung des Körpers. Aber wozu der Seele — Schlaf, nachdem sie von diesem gebrechlichen Körper getrennt worden? Die Vernichtigung einer Seele würde einen Riß in den Vorstellungen und Absichten Gottes für die Zukunft machen. Eine Menge Folgen, die die Fortdauer der Seele gehabt haben würde, müßte aus dem System herausgerissen werden. Eines so wenig wie das andere — Vernichtigung oder ewiger Schlaf der Seele kann mit der höchsten Güte Gottes nicht bestehen. Gott würde etwas ohne einen zureichenden Beweggrund thun. Seelenunsterblichkeit ist ein nothwendiges Mittel, Gottes Ruhm zu verherrlichen."

Aber gegen dies alles hat man noch manches zu erinnern gefunden. Die Seele — sagt man, wenn sie dauert, behält wohl immer eine gewisse Kraft. Aber diese Kraft kann verändert und soweit geschwächt seyn, daß sie nun nicht mehr zum deutlichen Selbstbewußtseyn hinreichend ist. Es folget nicht, daß die Seele

darum in eine andere Gattung von Dingen übergehen müsse, nachdem sie den zu deutlichen Begriffen erforderlichen Grad ihrer Wirksamkeit verlohren hat. War sie doch von ihrem ersten Entstehen an, ehe sie sich zu deutlichen Begriffen erheben konnte, auch schon ein Wesen dieser Art. Allmähliger Rükfall und Abnahme ihrer Thätigkeit ist so wenig darum ein Sprung, als es vorher ihre Ausbildung und allmähliges Wachsthum war. Der folgende Zustand kann aufwärts vollkommener seyn, als der vorhergegangene; das Alter der männlichen Stärke vollkommener als die Jugend, und diese vollkommener als das kindliche Alter. Dieser Fortgang in Vollkommenheit reichet etwa nur bis zu einer bestimmten Höhe, zu einem gewissen Ziel. Und nachdem dieses erreicht, kann es unterwärts wohl auch sich umgekehrt verhalten. In dem hohen Alter sinkt der Mensch immer weiter herab. Die Natur verschwendet ihre Gaben nicht, wenn die Vernunft dem Menschen nur etwa zum Gebrauch des jezigen Lebens mitgetheilt, und nun auch hierzu nur verwendet worden wäre. Nicht allein in der Ermüdung des Körpers, sondern auch in der Natur der endlichen Seelenkraft suche man den Grund des natürlichen Schlafs. Freilich, wenn Gott die Seele schon unter einer ewigen Dauer sich vorgestellt, oder sie für eine ewige Zukunft bestimmt hätte; dann würde ihre Vernichtigung einen Riß in den Vorstellungen und den Absichten Gottes machen. Eben so — alle die Folgen, welche ihre Fortdauer gehabt haben würde, müßten aus dem System herausgerissen werden, wenn man schon

voraussezen wollte, daß jene Folgen mit zu diesem System jemals gehört, oder dabei in Anschlag genommen worden. Aber diese Voraussezungen sind ja nicht erwiesen. Von der höchsten Güte Gottes dürfen wir doch nicht mehr fordern oder erwarten, als nach dem großen Zusammenhang des Ganzen für jedes einzelne Wesen möglich ist. Vielleicht aber brachte jener Zusammenhang und die Endlichkeit dieser Wesen es mit sich, daß jedes Geschöpf nur bis zu einem bestimmten Grad von Vollkommenheit hingebracht, dann aber allmählig wieder rükwärts geführt werden mußte. Vielleicht arbeitet die Natur ihre Wesen überhaupt nur immer bis zu einer gewissen Stufe der Vollkommenheit aus, die sie erreichen können, wie wir an Pflanzen und Thieren gewahrnehmen. Höchstgewagt ist es, die Beweggründe des Unendlichen nach unsern schwachen Begriffen festsezen oder bestimmen zu wollen, was der Unendliche thun oder nicht thun könne. Diese Beweggründe können zu tief in der Verbindung des Ganzen liegen und für uns unergründlich seyn. Die Verherrlichung Gottes erfordert zwar, daß immer Wesen vorhanden sind, die seine Hoheit und seine Wunder zu erkennen fähig sind; nicht aber, daß nun darum jeder, der diese herrlichen Werke Gottes einmal beschauet und betrachtet hat, in alle Ewigkeit auf diesem Schauplaz stehen bleiben müsse; nicht etwa wieder abtreten könne, um neue Wesen zu gleichen Absichten hervortreten zu lassen. — (s. Meiers Gedanken von dem Zustande der Seele nach dem Tode S. 79. 137 = 140. 185. 2c.)



Aufmerksamkeit und Ueberlegung verdienen besonders die neueste Beweise einiger unserer jezigen vorzüglichen Schriftsteller und Denker. Und diese berühmte Männer — wer sie sind?

Mendelssohn, Kaestner, Campe.

I. Der vortrefliche **Mendelssohn** (oder **Sokrates** in der Sprache **Mendelssohns**) führet den Beweis für die Seelenunsterblichkeit von dem Gesez der Stetigkeit aus; (Phädon S. 127. 2c.) und verbindet damit noch andere Betrachtungen, welche hin auf den Begrif von Unsterblichkeit leiten sollen. „Da die Seele — so schließt **Mendelssohn**, als ein einfaches Wesen, ihre eigene Bestandheit für sich und ohne den Körper hat (man sehe die oben angeführte Gründe für die Immaterialität der Seele): so kann sie ihre Wirklichkeit nicht anders als durch Vernichtigung verlieren. Was für eine Kraft soll es seyn, welche die Seele vernichtiget? Entweder die oberste, allmächtige Kraft Gottes, oder irgend eine Kraft in der Natur muß sie vernichten. Gott will und wird sie nicht vernichten. Eine Kraft in der Natur — welche es auch immer sei, kann die Seele nicht vernichten; denn alles in der Natur machet ein stetiges Ganzes. Alle natürliche Veränderungen werden durch eine stete und unmittelbare Folge zubereitet. Seyn und Nichtseyn, sind zwei völlig entgegengesezte Zustände. Uebergang

von dem einem zu dem anderm wäre zulezt doch allemal ein Sprung, der mit der Stetigkeit der natürlichen Wirkungen durchaus unverträglich ist. Also — die Seele wird ihre Dauer behalten. Aber ihr künftiges Schiksal nun? Wird sie auch in dem Zustand ihres deutlichen Selbstgefühls beharren? oder in einen Zustand des Nichterkennens, des Nichtempfindens hinuntersinken? „Was beschloß der Ewige?" (göttlicher Sokrates! theurer Mendelssohn! lehre mich das!) „Was sollte mich bewegen, einen ewigen Schlaf der Seele anzunehmen?" (sicher sind die Gründe, worauf der Seelenschläfer seine Meinung stüzt, unzulänglich. Aber gibt mir auch die Vernunft unumstößliche Gründe, das Gegentheil zu beweisen?) „Fortgang und Wachsthum in Vollkommenheit muß die höchste Bestimmung der Schöpfung seyn. Ich kann es nicht denken, daß Gott so viel herrliche Kräfte und Fähigkeiten, nur für ein so kurzes Leben, dem Menschen mitgetheilt haben sollte. Das Gute muß von unendlichem Nutzen, und jede Vollkommenheit von unendlichen Folgen seyn. Alle denkende — und vielleicht auch die blos empfindende Naturen, müssen, durch stufenweise Erhöhungen, im Licht der Wahrheit und Stärke der Erkenntniß unaufhörlich fortgeführt — immer vollkommener werden. Ich müßte mir einen unwürdigen Begrif von dem Plan der Schöpfung machen, um mir einzubilden, daß es Gott also beliebt, die vernünftige Wesen, von der Stufe erlangter Vollkommenheit, mit einmal wieder in jenen Abgrund

eines

eines vernunftlosen Daseyns zurükstoßen, und alle Früchte ihrer vorigen Bemühungen zu vereiteln — Gott konnte das nicht in den Plan des Weltalls legen." Phädon S. 246 bis 272.

Eben das ist nun aber die große Schwierigkeit. Die zweifelnde, schüchterne Vernunft stehet still. „Darf ich mich in das ganze System der göttlichen Absichten hineinwagen? und nach meinem schwachen Begrif es entscheiden, was Gott in den unermeßlichgroßen Plan des Weltalls legen konnte, oder nicht? Kann ich es wissen, wie alle die besondere Zweke Gottes unter sich zusammenhängen? Welcher Grad von Realität, nach der Regel der höchsten Vollkommenheit des Ganzen, für jedes einzelne Wesen oder jede Klasse der Wesen möglich war? Wo ihre Rollen sich endigen müssen? Schmeichele ich mir nicht zuviel, indem ich immer höher steigen will — und wohin endlich? Ist es nicht Stolz, wenn ich meine Bestimmung ins Unendliche ausdehnen und für die Ewigkeit mich unentbehrlich machen will? Ist es nicht Troz, wenn die Seele, nachdem sie einmal auf diesen Schauplaz der göttlichen Wunder hingestellet worden, sich weigern will, ihn jemals wieder zu verlassen? Können nicht Millionen solcher Wesen noch hinter mir seyn, die es erwarten, aus Nichtseyn zum Schauen und Bewundern der Werke Gottes auch noch hervorgerufen zu werden? Kann es nicht hohe Güte und Weisheit Gottes seyn, den Genuß dieses entzükenden und belebenden Anbliks durch eine

zahllose Menge hierzu fähiger Wesen zu vervielfältigen; Wesen mit Wesen ablösen zu lassen; bei jedem Abtritt der vorigen, neue an deren Stelle hervorzurufen: wenn nun doch etwa das Gesez der Endlichkeit, und der Zusammenhang des Ganzen nicht litt, jedem einzelnen und allen miteinander jenen Genuß auf ewig zu sichern? —

II. Schön und sinnreich ist der Beweis, den der berühmte Kästner mit seiner bekannten Zierlichkeit vorgetragen, und auf die nothwendige Oberherrschaft Gottes gegründet hat, (s. dessen Erläuterung eines Beweisgrundes für die Unsterblichkeit der Seele.) Sein Hauptsaz ist: ein Wesen, wie die Seele, das fähig ist Gott zu denken, muß unsterblich seyn. Wie dies? Eine unsichtbare Kraft muß ich denken, wenn ich Gott denken will. Auch der gröbste Gözendiener würde einen Stein oder Kloz nicht anbeten, wenn er nicht etwas unsichtbares und verborgenes dahinter suchte. Eine Kraft muß ich denken, deren Obergebiet schlechterdings unvermeidlich ist. Sonst wäre dieser mächtige Gott für mich nun doch nichts anders, als ein Kaiser von Japan oder Sina. Und aus dem Begrif eines solchen Wesens müssen nothwendig gewisse Pflichten entspringen, die man ihm schuldig ist. Aber wenn dieser Begrif bestehen soll, wenn das Obergebiet Gottes unvermeidlich ist, so muß die Seele auch nach dem Tode noch dauern. Sonst könnte ein Selbstmörder, nur wann er wollte, jener Obergewalt Gottes sich entziehen. Nicht nur dauern aber, sondern auch

denken muß die Seele. Wenn das nicht wäre, so würde Gott über solche Seelen nicht anders herrschen, als ein König von Egypten über die Mumien. Auch das Zurükerinnern muß die Seele behalten; denn ohne dasselbe würde sie kein Verhältniß ihres gegenwärtigen und vorigen Zustandes, und den Grund ihrer Pflichten nicht einzusehen vermögen. Diese Stüke zusammen machen ja die Unsterblichkeit aus.

Die moralische Beweiskraft, die der gelehrte Verfasser wohl auch vornehmlich zum Zwek hatte, ist gewiß hier nicht verfehlt. Apodiktisch dürft' er darum wohl nicht seyn. Für ihn, den Allherrscher — könnte man sagen, ist es völlig einerlei, unter was für einer Form nun immer ein solches Wesen in seinem Staat vorhanden ist. Für das Geschöpf war es Vortheil, daß es (wäre es auch nur für eine gewisse Periode) unter der Form eines deutlichwahrnehmenden Wesens existiren konnte. Wenn dies Geschöpf sich dieser Wohlthat selbst beraubt; wenn es aus einem bessern Zustande sich in einen schlechtern versezt — sich wegdringet von der höhern Stufe der Vollkommenheit, wohin es durch die unendliche Gottesgüte gestellet war: so machet dies in Gottes Reich doch keine Veränderung. Gott hatte dem Menschen hierzu das Vermögen gegeben. Es konnte darum nicht außer dem Plan seiner allumfassenden Vorsehung liegen, wenn einer und der andere, durch Mißbrauch desselben, des Segens, den der Allgütige ihm zugeschieden hatte, etwa sich muthwillig

beraubt. Gottes Reich kann hierdurch nichts verlieren. Und seine Allmacht könnte ja auch diesen Frevler, in jedem Augenblik, in den Zustand des Empfindens wiederherstellen, und die Wirkungen seiner allgebietenden Macht auf die schreklichste Weise ihm fühlen lassen.

III. Herr Campe, der schon durch Schriften von einer andern Art die Achtung des Publikums sich erworben hat, legte vor nicht langer Zeit einen Versuch eines neuen Beweises für die Unsterblichkeit unserer Seele zur Prüfung vor. (Deutsches Museum 1780. B. II. S. 195. f.) Dieser neue Beweis wird aus der Unveränderlichkeit der göttlichen Vorstellungen genommen. Ich las ihn aufmerksam. Die Zweifel, welche sich meinem Verstande andrangen, will ich hernach so ganz in der einfachen Sprache, die der Mann liebt, mit dem ich rede, und welche ohnedies allen Untersuchungen dieser Art eigen bleiben sollte, hiermit öffentlich vorlegen.

Männer, welche Lüken in der natürlichen Erkenntniß des Menschen auszufüllen, über die wichtigste Wahrheiten ein helleres und vollständigeres Licht zu verbreiten, aus den Quellen der Philosophie sie hervorzuleiten suchen, verdienen Achtung und Dank — gerathe dann auch der Versuch — wenn er nur aus Wahrheitsliebe und mit gründlichem Nachdenken angestellet worden, oder gerathe nicht! Der Gedanke der Unsterblichkeit ist einer der größten Gedanken, und des schönsten und

edelsten Geistes würdig. Ein philosophischer Beweis hiervon, wenn er bis zur völligen Ueberzeugung hinausgeführt und vollendet werden könnte — wäre einer der herrlichsten Triumphe der Vernunft.

Aber bei der Anlage dieses neuen Beweises schon mußte es, meine ich, dem Verfasser einige Ueberwindung kosten, den Beweis aus einem solchen Gesichtspunkt herauszuführen, wo ein dikes Dunkel das Auge des sterblichen Sehers am härtesten drükt. Aus dem Innersten des Wesens Gottes, der Art und Weise der göttlichen Vorstellungen, aus dem, was Gott denken kann und nicht kann — die Unsterblichkeit herauszudemonstriren: scheint ein schweres und gar zu gewagtes Unternehmen zu seyn, wo man beinahe aus der Anlage des Beweises schon vorher denken sollte, daß der Beweis nicht in die Kraft des Gefühls übergehen, oder nicht lange sich darin behaupten könne. Nachdem wir durch Analogien und Abstraktionen, kaum einige schwache Begriffe von der Beschaffenheit der göttlichen Vorstellungen herausgearbeitet: dürfen wir uns nun gleich so sicher in die Gottheit hineindenken, daß wir es zu entscheiden wagen wollten, was Gott denken? und was er nicht denken kann? Wollten wir unsern Glauben an Unsterblichkeit auf ein Argument, wie dieses, bauen?

Die Seele muß unsterblich seyn, muß mit dem einmal erlangten Grad der Realität, ihrem

deutlichen Bewußtseyn, in alle Ewigkeit fortdauern; weil — wenn das nicht wäre, wenn etwas von ihrer Realität irgend einmal verlohren gienge, auch in der Vorstellung Gottes eine Veränderung vorgehen müßte; weil Gott selbst eine solche Veränderung in der Sache, nicht ohne eine Veränderung seines Begrifs sich vorstellen kann.

Wem schwindelt nicht für den Tiefen des Verstandes Gottes! Etwa einen schüchternen Blik dürfen wir dahin werfen, um uns von unserem Unvermögen zu überzeugen, sie zu erreichen. Aber das beste und das einzige, das wir von dem Denken Gottes wissen, ist — daß Gott nicht denkt, wie die Menschen denken. Aus diesem bestürzenden Abgrund der Gedanken Gottes, aus ihrer innersten Beschaffenheit und Möglichkeit, den Beweis für unsere Unsterblichkeit herausholen — wie abschrekend! Zwar die moralische Eigenschaften Gottes sind eben so unendlich, als die übrige. Aber in den Werken und in der Regierung Gottes sind sie uns doch unmittelbarer und anschaulicher hingestellt.

Doch lasset uns sehen, wie denn dieser Beweis nun ausgeführt worden! Herr Campe (S. 25 seiner Abhandlung) hat ihn selbst auf folgende Art zusammengezogen:

„Jede endliche Substanz und jeder ihr zukommende Grad von Realität existirt eben dadurch, daß der unendliche, göttliche Verstand sie sich,

und zwar mit diesem Grad von Realität, als existirend vorstellet. Dieses ihr so bestimmtes Daseyn muß also so lange fortdauern, als in der Vorstellung des unendlichen Verstandes davon keine Veränderung vorgehet. Nun kann der göttliche Verstand nicht verändert werden. Also kann auch keine endliche Substanz irgend einen Grad von Realität, den sie einmal gehabt, auf immer wirklich wieder verlieren."

Einige Hauptsäze, auf denen dieser Beweis vornemlich beruhet, scheinen einer genauern und umständlichen Zergliederung zu bedürfen.

Also

Erstens. „Dadurch, daß Gott die endliche Substanzen als existirend sich vorstellet, existiren sie." —

Dieser Saz könnte auf verschiedene Art verstanden werden. Vielleicht auch so: Alle diese Substanzen hätten eine blosidealische Subsistenz in der Vorstellung Gottes. Einige Ausdrüke, deren sich der Herr Verfasser bedient, dürften sogar diese Erklärung zu begünstigen scheinen. Das hieße nun wohl das Endliche in das Unendliche hineintragen, und den reellen Unterscheid zwischen beiden ganz aufheben. Eine solche Behauptung mit den Folgerungen, wohin sie führen

müßte, dem Herrn Campe beizulegen, bin ich weit entfernt. Ich verstehe jenen Satz nicht anders als so: Durch einen Akt seiner allmächtigen Vorstellungs- und Willenskraft gab Gott jedem vorhandenen Dinge Wesen und Seyn, Realität und Dauer. — Wie viel aber nun Wesen? Wie viel Dauer und Realität? So viel freilich, als für jedes Ding, um das zu seyn, was es werden sollte, nothwendig und möglich war. Aber wie viel war möglich? Gott hat alles gemacht nach Gewicht und Maas. Aber wer wäget Gott vor? Wer wäget Gott nach? Und damit stehen wir wieder da, wo zuvor. Ich will sagen: aus dem, daß Gott die Dinge sich vorstellet, so wie sie sind und werden, und daß durch die unendliche Vorstellungs- und Wirkungskraft Gottes die Dinge das werden, was sie sind, kann nun gleichwohl nicht geschlossen werden, wie viel Realität und Dauer diese Gegenstände der göttlichen Vorstellungen in sich enthalten..

Zweitens. „Gott stellet sich die Dinge zwar als existirend vor;" aber die reelle und eigene Existenz der Dinge muß doch von den Vorstellungen des göttlichen Verstandes selbst verschieden seyn. Doch nicht das Ding selbst ist der

Gedanke Gottes. Denn alles, was in Gott ist, insofern es in ihm, in seinem Wesen befindlich ist — ist Gott selbst. Unendlichkeit und Unveränderlichkeit der göttlichen Vorstellungen kann darum nicht auf die Gegenstände außer der göttlichen Vorstellung, übergetragen werden. Die Vorstellungen Gottes stimmen auf das genaueste mit ihren Gegenständen überein; aber eines ist doch darum nicht das andere.

Drittens. „Gott denkt die Dinge als existirend" Aber doch mit der ihnen wesentlich zukommenden Einschränkung. Er denkt sie auf einmal — mit allen vorhergegangenen und folgenden Zuständen, durch alle Momente ihres Daseyns, mit dem völlig bestimmten Grad ihrer Realität. Mehr oder weniger Realität? Zu- oder abnehmende Realität? — entscheidet hier nichts, und macht in der Vorstellung Gottes keine Veränderung: oder man müßte die Vorstellung Gottes eben so isolirt, so vereinzelt in dem unendlichen Verstande liegend sich denken, wie bei uns, daß bei jeder Veränderung der Sache, jeder hinzukommenden oder abgehenden Realität, nun auch der Begrif hinauf oder herunter gestimmt werden müßte.

Viertens. „Gott denkt jedes Ding ganz, mit dem völlig bestimmten Grad seiner Realität; d. h. mit allem, was es ist, und jemals werden wird; mit allem, was es hat und haben kann"

Aber auch mit dem, was es nicht hat und nicht ist; nicht seyn, noch werden kann; mit der ganzen Reihe seiner folgenden Zustände und Veränderungen — in seinem Steigen und Fallen, Zu- und Abnehmen, Fortgehen oder Stillestehen; mit allem, was es jemals mehr oder weniger werden wird. Aber wie viel nun kann es werden? Wie hoch kann es in Vollkommenheit hinaufsteigen? Leidet die Endlichkeit einen unaufhörlichen, endlosen Fortgang in Realität? oder muß jedes endliche Wesen einmal auf irgend einer Stufe erreichter Vollkommenheit stehen bleiben? Welches ist für jedes Ding diese lezte Stufe erreichbarer Vollkommenheit? Wird es einmal weniger seyn, als es war? Wie tief kann es heruntersinken? Wie weit reicht seine Bestimmung? Was sollte es für sich und für das Ganze seyn? Wie sind die Perioden, die es durchwandern muß, abgemessen? Und wo findet jedes sein Ziel? — Für alle diese Fragen findet sich nicht der mindeste Aufschluß in dem Saz: Gott denkt eine jede Substanz und jede Seele mit dem völligbestimmten Grad ihrer Realität und ihrer Einschränkung. Jene Fragen müssen zuvor aus ganz andern Erkenntnißgründen beantwortet werden, ehe man aus der unveränderlichen Vorstellung auf die unveränderliche Dauer der Seele und ihren unaufhörlichen Fortgang in Realität, einen sichern Schluß machen

konnte. In der Vorstellung Gottes von irgend einer eingeschränkten Substanz kann doch nicht mehr liegen, als genau für diese Substanz nun möglich ist. Sonst würde die göttliche Vorstellung der Sache selbst nicht entsprechen: es würde keine richtige Vorstellung seyn. Gesezt also — irgend ein bestimmter Grad von Realität sei für diese bestimmte Substanz nicht mehr übersteigbar; gesezt, vermöge ihrer wesentlichen Einschränkung müßte nun diese Substanz, nachdem sie den ihr möglichen Grad von Vollkommenheit erstiegen hat, eben so zurükgehen, wie sie vor sich gienge; gesezt, daß diese succeßiven Zustände, in ihrer Progreßion sowohl als Retrogreßion, durchaus nothwendige Pertinenzen aller endlichen Naturen, oder auch nur gewisser Klassen endlicher Wesen wären: wenn nun der unendliche Verstand Gottes alle diese auf- und absteigende Succeßionen zusammen und auf einmal sich vorstellet; und eben diese Zustände, ganz in der Ordnung, wie sie in der unendlichen Vorstellung ineinandergeknüpft, in der Zeit nun wirklich erfolgen — wird denn darum durch den wirklichen Erfolg aller dieser Veränderungen in den endlichen Dingen, auch in dem Verstande Gottes etwas verändert? oder warum bringen nur die spätere — die abwärts gehende Veränderungen dieser Dinge; nicht auch die frühere — die aufwärts steigende Zustände, eine solche Veränderung

in der unendlichen Vorstellungskraft Gottes hervor?

Fünftens. Freilich, wirkliche Substanzen denkt Gott auch als existent; aber jedes doch in dem ihm angewiesenen Punkt, in der ihm zugemessenen Periode seiner Existenz. Wo fänget dieser Punkt sich an? — Wird er fortgeführt? und wie weit? Wird er verschwinden und wo? Wie groß sind diese Perioden? Immerwährend, oder einmal sich endigend? — Nichts von diesem wird damit entschieden, daß Gott wirkliche Dinge, als wirklich denkt. Immervorhandene Dinge denkt Gott auch, als immervorhanden. Temporäre Existenz denkt er auch nur, als temporäre Existenz. Aber temporäre Existenz wird darum nicht immerwährende Existenz. So gehet ja der Vorstellung Gottes in dem einem und dem andern Fall nichts zu — nichts ab. Jedes Ding ist nicht mehr und nicht weniger in der Vorstellung Gottes, als was es für sich selbst ist. Auch das, was nicht ist, oder einmal nicht mehr seyn wird, denkt Gott auch als nicht vorhanden. So wenig nun aus dem, daß Gott etwas als jezt nicht vorhanden sich vorstellet, sich schließen lässet — daß jezt das nicht vorhandene auch ewig nicht werden könne: eben so wenig kann auch aus dem, daß Gott etwas als jezt vorhanden, als so vorhanden, sich vorstellet, gefolgert werden — daß dies Ding nun auch

in Ewigkeit so bleiben und dauern müsse, wie es nun ist. Gott denkt jedes Ding in seinem Wesen und in seinem Nichts. Uebergang — aus Nichts in Wesen, oder aus Wesen, in Nichts; von dem mindern Grad der Realität zu dem höhern, oder von dem höhern und bessern Zustand in den verringerten: sind succeßive Veränderungen nur für diese Substanz, die sie durchwandert — für den Unendlichen aber zugleich gegenwärtig. Und wenn sie in der festgesezten Ordnung nun wirklich erfolgen, machen sie keine Veränderung in der Vorstellung des unendlichen Geistes, der diese ganze stufenweise Folge, Veränderungen, Mittelzustände zusammen und mit einmal sich vorstellet, ohne Wechsel und ohne Folge, und gleichsam die beide entfernteste Enden der Existenz eines jeden Dinges in seinen Begrif zusammenknüpft.

Sechstens. Nach Herrn Campe, kann Gott ohne einige Veränderung seiner Vorstellungen wohl einen succeßiven Zuwachs, aber keine succeßive Abnahme von Realität sich vorstellen. Warum denn? — „Weil die größere Realität die mindere schon in sich schließet; der mindere Grad von Realität schon in jedem höhern Grad — als ein Theil in dem Ganzen liegt. Der Verstand Gottes befasset mit dem Ganzen auch jeden Theil. Durch den Fortgang von kleinerer zu größerer

Vollkommenheit wird also in der göttlichen Vorstellung nichts verändert. Bei der Abnahme oder Verminderung ist es nicht so. Die größere Realität liegt nicht mehr in der geringern. Wenn ich z. B. die Zahl 100 denke: so liegen schon in diesem Begrif alle die Theile von 1 bis 100. Aber sobald ich diese Zahl 100 vermindere, eins davon abziehe, so muß ich meinen Begrif schon herunterstimmen; oder wenn ich nach dem Abzug noch das nemliche denke, so hab' ich eine falsche Vorstellung." — Hier ist sicher etwas übersehen worden. Freilich liegt das Kleinere in dem Größern, der Theil in dem Ganzen; nicht umgekehrt — das Größere in dem Kleineren, oder das Ganze in seinem Theil. Aber das Größere ist so wenig das nemliche, oder einerlei mit dem Kleinern; als das Kleinere einerlei mit dem Größern: das Ganze ist so wenig einerlei mit einem Theil, als der Theil mit dem Ganzen. Freilich liegt schon 1. 10. 20. 30. 50. in der Zahl 100; aber 100 ist darum nicht einerlei mit 1. 10. 20. 50: eben so wie 1. 10. 20. 50. nicht einerlei mit 100 ist. Ist die Sache nicht einerlei, so kann aber auch die Vorstellung, wenn sie wahr seyn soll, nicht einerlei seyn. Wenn ich 100 für 50 denke, so denke ich eben so falsch, als wenn ich 50 für 100 denke. Wo 100 sind, da ist auch 1. Richtig! Aber 1 mit 99 und 1 ohne die 99 ist doch wohl

nicht einerlei. 100 Einheiten sind doch gewiß nicht Eine: so wenig als Eine 100 sind. Ist es also nicht offenbar, daß, wenn die Zahl durch Abzug verändert wird, z. B. von 100 bis 1 auch eine gleiche Veränderung mit ihr durch Zugabe vorgehen müsse, z. B. von 1 bis 100; und daß, wenn es Veränderung macht im Begrif, 1 statt 100 zu denken, es eine gleiche Veränderung machen müsse, 100 statt 1. zu denken. Entweder kann der unendliche Verstand Gottes die succeßive Abnahme, wie das succeßive Wachsthum der endlichen Substanzen, ohne Veränderung sich vorstellen; oder, wenn die Vorstellung des göttlichen Verstandes durch die succeßive Verminderung der Realität solcher Substanzen eine Veränderung leidet, so muß sie auch bei der succeßiven Vermehrung einer gleichen Veränderung unterworfen seyn. Das Gleichniß von den Zahlen hat Herr Campe freilich nach menschlicher Weise gebraucht. Aber nun auch ganz nach menschlicher Weise – wenn man einem Kinde begreiflich machen wollte, wie Gott wohl eine wachsende Zahl, aber keine abnehmende Zahl sich denken könne; so wäre doch die Frage des Kindes höchst natürlich: warum kann Gott nicht rükwärts zählen, wenn er vorwärts zählen kann? Wenn ich nun wirklich das Kind von 100 bis zu 1 herunter zählen ließe, so wird mein Begrif doch wohl nicht mehr verändert, als vorher, da

ich es hinauf von 1 bis 100 zählen ließ. Und wenn ich nicht mehr 100 denken darf, indem das Kind 90, 80, 70 u. s. w. herunter zählt: so durfte ich auch nicht schon 100 denken (wofern ich genau das nemliche denken wollte), als das Kind noch 1, 2, 3, 4. u. s. w. sprach. Wie soll doch Zusaz in meinem Begrif weniger Veränderung machen, als Abnahme ÷ 10 für 9, oder 9 für 10 muß doch wahrhaftig im Denken einerlei seyn.

Siebentens. Die allerwichtigste Einschränkung unserer Vorstellungskraft, wo der unendliche Abstand der göttlichen Vorstellungen hauptsächlich merkbar wird, ist vielleicht bei des Hrn. E. Beweis nicht genug in Betracht gezogen worden. Wir denken die Dinge nur stükweise, einzeln, als Theile außer ihrer Verbindung mit dem Ganzen: also auch ihrer Realitäten einzeln, nur was Realität für dieses Ding seyn würde; wir wissen aber nicht, wie alle diese einzelne Theile und nach was für Gesezen sie zu einem Ganzen verbunden. Der unendliche Verstand denkt nicht nur jedes Ding — ganz, was es für sich ist, sondern auch in Verbindung mit jenem größern Ganzen, dem All, dem Universum. Ein einfacher Begrif des Unendlichen umfasset die Totalität der Vollkommenheiten; die höchste mögliche Realität, die das Universum haben kann und haben soll. Mögen dann die einzelnen Theile sich verwandeln

wie

wie sie wollen, in Vollkommenheit auf- oder heruntersteigen, in einem endlosen Zirkel sich verlieren — wieder hervorkommen, nachlassen, abnehmen, aufhören, andern das Daseyn geben, vor sich oder zurükgehen; zerstöhren und erzeugen: — alles, was wir etwa hierbei in Ansehung der einzelnen Dinge für Mangel und Unvollkommenheit halten, ist nur scheinbare Unvollkommenheit und scheinbarer Mangel für den, der das Ganze nicht durchschauet. Für den aber, der diese Zusammenkettung und die Geseze, nach welchen alle diese Veränderungen folgen müssen, von Ewigkeit her aufs deutlichste übersiehet, den Begrif von der Total-Realität des Ganzen stets gegenwärtig hat, und die scheinbare Unvollkommenheiten — Abnahme und Rükfall der einzelnen Theile, in Beziehung auf dieses Ganze, als nothwendige Bestimmungen und Mittel der Total-Vollkommenheit nun gleichfalls schon von Ewigkeit her unter jenem, das All umschließenden Begrif, zusammenhält, d. h. für die Vorstellung des unendlichen Verstandes machet dies alles darum keine Veränderung.

Hr. E. hat diese Einwendung voraus bemerkt. Aber die Antwort nun! — „Von diesem einzelnen Ding kann doch Gott nun nicht die nemliche Vorstellung haben, nach der Abtretung irgend einer Realität, die er von diesem Ding hatte,

vor solcher Abtretung." Diese Antwort ist nicht befriedigend. Denn eben so könnte ich sagen: Gott kann aber auch nicht die nemliche Vorstellung haben von einem Dinge, nach dem Zusaz einer Realität, die er von diesem Dinge hatte, vor solchem Zusaz; oder, er kann das Ding, nachdem es nun mehr geworden ist, nicht eben so sich vorstellen, wie er es sich vorgestellet, da es weniger war. Freilich kann er eines und das andere, wenn sein Begrif nicht blos einzelne Theile oder Zustände, sondern das Ganze befasset. Gott denkt mich z. B. zugleich als den, der heute lebt, und morgen sterben wird. Ist denn nun sein Begrif verändert, wenn ich morgen dann wirklich sterbe. Alles, was ein Ding nun ist, oder nicht ist; und was es künftig seyn oder nicht seyn wird, mehr oder weniger seyn; das denkt Gott mit einmal und durch einen Akt seines unendlichen Verstandes.

Einigen Zweifeln, welche von Thatsachen ausgeführt werden, und wodurch sein Beweis wankend gemacht würde, wofern sie nicht widerlegt werden könnten, sezt Hr. C. bloße Suppositionen entgegen, die nur alsdann gelten können, wenn der Beweis für wahr angenommen wäre, nicht aber so lange noch gegen den Beweis gestritten wird. Den strengen Gesezen der Untersuchung dürfte dies wohl nicht ganz angemessen seyn.

Noch einige neuere Beweisarten, Hrn. Herders physiologisch-analogischer Beweis, und diesen andern

des k. k. geh. Raths, Freiherrn **Binder** von **Kriegelstein**, hab' ich im 6 Bande meiner philosophischen Erläuterungen Abhandl. 2 besonders geprüft.

* * *

Hat denn überall die Vernunft uns schon hinreichend darüber belehrt — ob jedes einzelne Ding in der Schöpfung nicht etwa nur für irgend eine Periode wesentlich bestimmt? Ob nicht ein wirkendes endliches Wesen, indem es wirkt, seine Kraft allmählig abnuze, erschöpfe, verbrauche, verzehre — ausströme? Ob nicht die Natur nach einem ihrer obersten Geseze, eben diese veraltete, zerfallene Trümmern nöthig habe, neue Wesen, unter andern Formen, in verjüngter Schönheit, auszugebähren? und ob in diesen Umbildungen, Verwandelungen, Versezungen — periodischen Zuständen, in diesem ewigen Kreislauf, nicht überall Daseyn, Dauer und Zusammenhang des Universums beruhe, und eben hierdurch erhalten werden müsse? — So lange sie uns dies nicht lehren kann: dürfen wir so lange es wagen, aus natürlichen Begriffen mit Zuverläßigkeit zu entscheiden?

Es kommt hier nun nicht auf die Frage an, ob die Seele aufhören **könne** zu leben und zu seyn? Die absolute Möglichkeit, wie schon oben bemerkt wurde, kann nicht geläugnet werden. Was möglich ist, das kann Gott. Gott kann also die Seele vernichten, oder in einen bewußtseynslosen Zustand heruntersezen. Will

er es aber auch? Dies ist die Frage. Das heißt: ist es seinem höchsten Zwek, ist es den Absichten und dem Zusammenhang des Ganzen und den Gesezen seiner allgemeinen Regierung gemäs? — Wer hat des Herrn Sinn erkannt? Wer erforschet des Ewigen Rath? Wer wagt es zum voraus zu bestimmen, was Gott auf Ewigkeiten hinaus thun wolle und nicht wolle? Mag der endliche Verstand, der das Ganze nicht umfasset, wohl so zuverläßig in den unübersehbaren Plan Gottes etwas hineinlegen? Das thut Gott: das will er: darum muß es in dem ganzen Zusammenhang das Beste seyn: so darf wohl die eingeschränkte Vernunft urtheilen. Nie aber darf sie selbst zuerst entscheiden, was das Beste sei, und nun den Schluß ziehen: darum muß er auch dies thun, darum muß er es auch wollen. Aussichten, Vermuthungen, Wahrscheinlichkeiten können es seyn; zur Evidenz und apodiktischen Gewißheit werden wir durch diesen Weg doch nie gelangen.

Gesegnet seist du mir, Offenbarung Gottes! die du mir, unter dem Siegel einer dir eigenen Authenticität und Untrüglichkeit, das Geheimniß der Unsterblichkeit verkündigest; mein künftiges Schiksal mir enträthselst; durch die feierlichste Zusicherungen alle meine Zweifel besiegst, und die herrlichste aller meiner Erwartungen bis zur vollen Beruhigung befestigest!



Von den Thierseelen.

Diese Betrachtung stehet dem Menschen ganz wohl an. Die andere Thiere sind doch nun unläugbar mit uns verwandte Wesen; doch halb — Geschöpfe wie wir. Die ganze Untersuchung enthält vornemlich diese zwei Fragen: Haben die Thiere auch Seelen? — und wenn dies ist — sind diese Thierseelen auch vernünftig?

Es gehet bei dieser, wie bei so mancher andern streitigen Frage. Der eine thut zu viel: der andere zu wenig. Indeß der eine die Thiere der niedern Ordnung nur zu Maschinen machen will, suchet der andere bis zum Menschenrang sie aufzuwürdigen. Lasse man den Thieren ihr Recht wiederfahren! Mache man nicht weniger, und nicht mehr aus ihnen, als sie sind! Nur daß die Sache sich nicht in Wortstreit ende! Ist es um Namen zu thun: so nenne immerhin, wer will, diese thierische Wahrnehmungsfähigkeit — mindere Vernunft. Ein anderer darf denn auch, wenn diese Benennung ihm schiklicher dünkt, es ein vernunftähnliches Vermögen nennen.

Freilich scheint diese Untersuchung noch sehr allgemein und unbestimmt. Die Gradation unter den

Thieren ist nicht geringer, als die unter den Menschen. Der Unterscheid zwischen Thier und Thier ist wenigstens eben so groß als zwischen Mensch und Mensch. Von dem aufgeklärtesten Weisen bis zum Wilden: und so auch, von dem König der Thiere herunter bis zum verächtlichsten Wurm, lassen sich wohl unzählige Zwischengrade gedenken. Nach jener Verschiedenheit der Thiere möchte sich wohl vieles ab- und zugeben lassen. Indessen, ohne vorjezt auf die stufenweise Erhöhung oder Verminderung der Vollkommenheit besondere Rüksicht zu nehmen, mag dann die Untersuchung zunächst auf die bekanntere Erfahrungen gegründet werden, die wir von thierischen Handlungen und thierischen Werken haben: so weit unsere Wahrnehmung und Beobachtung — bis zu dem, was wir etwa am meisten an ihnen bewundern, sie verfolgen kann.

Thiere nur zu bloßen Maschinen machen: das heißt, sie zu weit herunter sezen. Aber zu viel ist es vielleicht auf der andern Seite, wenn man sie zum Rang vernünftiger Wesen hinaufheben, in eine und die nemliche Klasse mit dem Menschen sezen will.

Ob die Thiere auch Seelen haben? — Wir folgen den gewöhnlichen Regeln des Denkens, wenn wir bei den Thieren gewisse Seelenkräfte annehmen. Wir schließen von ähnlichen Organen auf ähnliche Absichten; von ähnlichen Aeußerungen auf ähnliche Empfindungen; von einem ähnlichen Verhalten auf ähnliche Vorstellun-

gen: kurz, von ähnlichen Wirkungen auf ähnliche Ursachen und Kräfte. Ein Thier hat Organen wie der Mensch: sollten sie ihm nicht auch zu ähnlichen Werkzeugen dienen, wie dem Menschen? Ich finde bei einem Thier ähnliche Merkmale des Verlangens, des Abscheues, der Furcht, des Zorns, des Schmerzens, und des Vergnügens; soll ich denn nicht auch auf ähnliche Empfindungen schließen, wie bei dem Menschen? Ein Thier muß doch mehr als Maschine seyn, bei der ich dies alles nicht wahrnehme. Die Thiere müssen darum wohl auch Seelen haben, d. h. gewisse klare Vorstellungskräfte, wornach sie sich in ihren Handlungen bestimmen. Und was aus dem Begrif einer Seele überhaupt, oder einer klarvorstellenden Kraft für sich, abgeleitet und geschlossen werden kann, das dürfen wir auch den Thieren beilegen — Empfindungen, Phantasieen, auch wohl einen gewissen Grad des Erinnerns und des Vorhersehens; Triebe, Begierden, Affekten, Lust und Unlust.

Aber ob diese Thierseelen auch vernünftig sind? oder mangelt ihnen vielleicht eine gewisse Grundfähigkeit, die der Mensch besizt? sind sie von den vernünftigen Menschenseelen wirklich und wesentlich verschieden? Die thierische Vernunft hat immer ihre Vertheidiger gefunden. Man beruft sich vornemlich auf die mannichfaltige Phänomene, Handlungen und Verrichtungen der Thiere, welche ohne einen gewissen Fond von Vernunftfähigkeit sich nicht würden erklären lassen. Wie listig

ist nicht oft ein Thier, sich seinen Unterhalt zu verschaffen — seinen Raub zu erhalten! Wie wachsam und vorsichtig bei etwa drohenden Gefahren! Wie viel Zwekmäsiges findet sich nicht — was für Kunst und Geschiklichkeit in der Anlage und Vollendung thierischer Werke! Wie achtsam und wie gelehrig ist nicht oft ein Thier! — In der That verdienen manche solcher thierischen Handlungen die Aufmerksamkeit des Menschen, und bei dem ersten Anblik könnte es scheinen, als müßte man ihnen ein gewisses Nachdenken, Ueberlegung und Vernunft beilegen. Aber wie wenn, bei einer genauern Untersuchung, dies alles doch aus sinnlichen Kräften und einem ihnen vom Schöpfer eingepflanzten Instinkt sich erklären — und hieraus weit besser und richtiger erklären ließe, als aus einer ihnen zugeeigneten Vernunft? Vernunft — solche Vernunft wie Menschenvernunft, kann es nicht seyn: das lehret mich

1) Die beständige Einförmigkeit aller thierischen — noch so vernünftig scheinenden Werke. Ein Schwalbennest, ein Spinnengewebe, ein Bienenhauß — sind künstliche Sachen: aber stets einförmig. Ueberall keine Mannichfaltigkeit, keine Abwechselung, keine Erfindung! Ueberall nichts neues! Wie eine Schwalbe baut und eine Spinne webt, so bauen und weben sie alle: wie sie vor 1000 Jahren gebaut und gewebt; so baut und webt sie noch. Das Thier stehet noch so ganz auf der nemlichen Stufe der

Vollkommenheit, auf die der Schöpfer von Beginn der Dinge es gestellet hatte.

2) Der große und merkliche Abstand aller solcher Werke und Verrichtungen, von wirklich vernünftigen — menschlichen Werken. Auch die beste, künstlichste und bewundernswürdigste Verrichtungen und Werke der Thiere bleiben doch immer um ein Großes unter den Verrichtungen und Werken der Menschen. Ein Thier ist abrichtbar; aber nicht zu allem, wie der Mensch. Der Jagdhund trägt etwa das Wildprett in seines Herrn Küche; das Rennthier gehet nur bis an seine bestimmte Station. Das Huhn, oder ein anderer Vogel, beschüzt, vertheidigt, versorgt, leitet seine Jungen. Der Affe kommt in manchem dem Menschen etwa noch am nächsten. Aber mache man doch aus ihm einen Rechenmeister oder Mechaniker! Nicht zu einem Besenbinder wird er taugen. Auch das allergeschikteste Thier wird man in dem, was einige Ueberlegung oder deutlichen Begrif erfordert, nicht so weit bringen, als man vielleicht den dummsten Menschen bringen kann. So weit noch stehet das Thier vom Menschen ab. Seine Grundfähigkeiten müssen bei weitem eingeschränkter seyn, als bei dem Menschen.

3) Die sehr auffallende Unvollkommenheit der Thiersprache. Mögen denn auch die Thiere

die Sprachorganen haben! Aber warum sprechen sie doch nicht? An etwas doch muß es fehlen. Es muß nicht zu ihrer Bestimmung gehören. Wer hat den Menschen sprechen gelehrt? — Ein Thier mag wohl seine eigene und verschiedene Töne haben, seine besondere Stimmen! Aber wie viel Töne? Was sind das für Stimmen? z. B. einer Nachtigall, eines Papagei, eines Staren, eines Hundes? — Etwa eine Stimme des Verlangens, des Warnens, des Lokens, des Drohens; etwa eine Stimme der Zufriedenheit — Genießungsstimme, Freudenstimme; eine Stimme des Zorns und des Schmerzens. Aber wie einförmig, wie unvollkommen dies alles, in Vergleichung mit einer Menschenstimme! Sprache und Vernunft gehören wesentlich zusammen. Und wenn daher Vernunft den Thieren gegeben wäre, so müßten sie auch eine vollkommenere Sprache besitzen. Gerade so viel Stimme haben sie, als sie für die eingeschränktere thierische Oekonomie — für die Sinnlichkeit nöthig haben. So viel Abstand muß daher auch zwischen der Vernunft der Thiere — wenn man es so nennen will, und der Vernunft des Menschen seyn, als Abstand zwischen der Sprache des einen und des andern.

„Sprache und Vernunft — sagt man, hält gleichen Schritt. Darf ich auch, bei den Thieren selbst, von

Stimmvollkommenheit auf Begrifsvollkommenheit wohl richtig schließen?" — Wenn die Vollkommenheit der thierischen Stimme nicht zu einseitig — etwa nur aus einem fürs menschliche Ohr harmonischlieblichen Ton, aus der Anmuth allein; sondern aus allen oder mehrern zur Sprachvollkommenheit zusammengehörenden Erfordernissen — Mannichfaltigkeit, Bestimmtheit rc. betrachtet wird, dann scheinet jener Schluß „je vollkommner die Stimme eines Thiers ist, um so mehr nähert sich auch sein Begrif der Vollkommenheit" ganz treffend zu seyn. Ausdruk sezt doch immer etwas Auszudrükendes voraus. Aber darum möcht' ich die Nachtigall noch nicht für den klügsten Vogel halten, weil ihre Stimme etwa die lieblichste ist.

Wenn es denn nicht wahre Vernunft ist, was wir an den Thieren bewundern: was ist es denn? — Instinkt ist es — gerader, einförmiger, unmittelbar hin auf ihre Bestimmung führender Instinkt; dem zufolge ein Thier von dem ab= oder hin zu dem geleitet und gezogen wird, was ihm schädlich oder zuträglich ist; seine Erhaltung befördert oder zerstöhrt! seiner Natur gemäß oder zuwider ist. Ein unabweichliches, eingeschaffenes Naturgesez, wodurch alle thierische Triebe in stetiger Richtung und gleichförmigem Gang erhalten werden. Ein zwekmäßiger Grad des Wahrnehmens; Schärfe der Sinnenkraft; innere Stimmung der Organen — Nachahmung. Eine auf vorhergegangene Eindrüke, wiederholte sinnliche Wahrnehmung, dunkele

oder verworrene — in ganze Reihen miteinander sich zusammenhängende Vorstellungen — sich gründende Erwartung des Aehnlichen. Freilich wunderbarer — den großen Schöpfer verherrlichender Instinkt! Weisheit Gottes, unergründlicher — ihnen eingezeichneter Schöpfersplan ist es, was wir an den Thieren bewundern; was uns thierische Beurtheilung, thierische Ueberlegung und thierische Vernunft zu seyn scheinet. Alle diese vernunftmäßige Werke und Handlungen der Thiere sind doch im Grunde nichts anders, als das Resultat jenes vom Schöpfer ihnen eingedrükten Instinkts. Nenne man dies alles zusammen ein Analogon der Vernunft, oder wenn man lieber will — einen mindern Grad der Vernunft! Aber Menschenvernunft ist es doch nicht.

Prüfung einiger Gründe, womit Plutarch die thierische Vernunft zu beweisen sucht.

„Die Stoiker — sagt Plutarch, haben gemeint, weil alles seinen Gegensaz habe, weil dem Körperlichen das Unkörperliche, dem Sterblichen das Unsterbliche entgegengesezt: so würde hier eine Lüke bleiben, wenn man nicht dem Vernünftigen das Unvernünftige entgegensezen wolle — wie das Leblose dem Lebendigen. Unvernünftige Dinge gibt es ja doch genug. Muß man darum just unter den belebten Wesen, unter Thieren, nun auch zwei Ordnungen — von vernünftigen und unvernünftigen sezen? Warum nicht auch empfindende und nichtempfindende Thiere? Vielleicht wollte man nur darum den Thieren die Vernunft absprechen, weil man es für ungerecht erkennen müßte, wenn es auch vernünftige Geschöpfe wären — sie so willkührlich zu gebrauchen und zu essen. Oder weil man glaubte, das Leben der Menschen würde alsdann selbst, ohne die Nuzung derselben, ein wildes, ungesittetes und thierisches Leben seyn; indem die meiste Künste und Beschäftigungen der Menschen ganz wegfallen müßten, wenn wir die Thiere für unsere Verwandte halten, und mit so viel Vorsicht sie gebrauchen

sollten. Etwa nur darum hat man angenommen, daß, so wenig die Thiere als vernunftlose Geschöpfe einige Gerechtigkeit gegen den Menschen beobachten könnten: eben so wenig nun auch von Seiten des Menschen einige Ungerechtigkeit gegen sie statt finden könne. — Uebel genug! wenn man erst durch so gewaltsame Mittel die Gerechtigkeit herauszwingen muß! Vereinige man nur die Dinge, wie es Pythagoras lehrt! Man darf ja ohne Ungerechtigkeit die Thiere benuzen — Ziegen und Schaafe melken und scheren. Aber muß man denn zum Wohlleben Rinder und Böke schlachten? Oder aus Wohlgefallen und zum Scherz Thiere plagen und peinigen? Wer scherzen will, der suche sich andere aus, die mit ihm jenes Vergnügen genießen. Buben werfen Steine zum Scherz nach den Fröschen; aber die Frösche sterben nicht zum Scherz." Einige besondere Gründe höre man doch!

Erster Grund. „Empfindung ist durchaus unnüz, und sogar schädlich, ohne Intelligenz. Was helfen Augen und Ohren und Sinne, wenn der, so sie hat, sie nicht zu gebrauchen weiß? Intelligenz ist das Mittel, die Dinge, die mit der Natur eines Wesens übereinstimmen, zu befördern, das Schädliche abzuhalten. Besser wäre es, überall keinen Schmerz und kein Vergnügen zu empfinden, wenn ein Wesen, das hiervon afficirt wird, nicht das Vermögen hätte, diese Dinge zu entfernen, oder zu befördern."

Antwort. Daß den Thieren auch ein selbstbewegendes thätiges Principium eigen sei, was man hier unter Intelligenz zu verstehen scheinet, wird ja nicht geläugnet. Freilich können die Thiere, nach den verschiedenen Eindrüken, die ihre Sinne von den Gegenständen empfangen, auch ihr Verhalten auf diese oder die entgegengesezte Weise einrichten.

Zweiter Grund. „Empfindung kann auch ohne Intelligenz gar nicht seyn; und daher haben wir oft gar keine Empfindung von dem, was wir sehen oder hören, wenn die Seele mit andern Dingen beschäftiget ist.“

Antwort. Dies beweiset nun aber doch keine Vernunft. Nicht jede Apperception, nicht jedes Wahrnehmen der vorkommenden Dinge, ist darum gleich — Vernunft. Freilich ohne Wahrnehmen ist auch kein wirkliches Empfinden da.

Dritter Grund. „Unvollkommene Vernunft ist ja doch Vernunft. Entweder ist die Rede von Vernunft überhaupt, oder von einer vollkommenen reinen Vernunft. Jene haben alle Thiere: diese kommt den Menschen selbst nicht zu. Ein Sokrates selbst hat immer noch eine unvollkommene Vernunft. Wie ein Thier das andere an

Gehör, Gesicht, Geschwindigkeit — übertrift, so auch an Vernunft. Der Flug eines Rebhuhns ist nicht der Flug des Adlers. Die Blindschleiche siehet nicht wie der Habicht.“

Antwort. Von der höchsten und vollkommensten Vernunft ist nicht die Rede. Aber deutliche Unterscheidung gehört doch zu jeder Vernunft. Und hiervon finden wir bei den Thieren keine Spur. Will man indessen dies vernunftähnliche Vermögen der Thiere nur einen mindern Grad von Vernunftfähigkeit nennen: wer wird über den Namen streiten? Auf den Namen kommt es ja nicht an.

Vierter Grund. „Es ist wunderlich zu sagen, die Thiere hätten nur ein Analogon von allen diesem — Quasi-Furcht, Quasi-Zorn, Quasi-Vergnügen. So könnte man auch sagen: sie hätten nur eine Quasi-Stimme, ein Quasi-Gehör, ein Quasi-Leben.“

Antwort. Nur da braucht man das Analogon, wo der Abstand zwischen Thier und Mensch zu merkbar ist. Also nicht in Ansehung der sinnlichen Eigenschaften; sondern blos in Ansehung solcher Vorzüge, die den Menschen besonders charakterisiren.

Fünfter

Fünfter Grund. „Die Wuth der Thiere — der Pferde, der Ochsen, der Hunde — beweiset es ja, daß sie Vernunft haben. Was ist denn diese Wuth anders, als eine Verwirrung, Zerrüttung ihrer Intelligenz? So wenig man ein Ding blind nennet, das seiner Natur nach nicht sehen kann; eben so wenig würde man ein Thier wüthig nennen, das seiner Natur nach ganz keines Verstandes fähig wäre."

Antwort. Allerdings haben die Thiere auch eine gewisse Vorstellungskraft, die man wohl auch in der weitläuftigen Bedeutung bisweilen Verstand zu nennen pflegt. Aber — daß das Nervensystem und die Säfte eines Thiers zerrüttet und in Unordnung gebracht werden können; und die sinnliche instinktartige Operationen alsdann nicht gehörig von statten gehen: dies beweiset noch keine eigentliche Vernunft.

Etwas zur Thiergeschichte aus Rorarius.

Aus dem Titel der Rorarischen Schrift (Hieronymi Rorarii, Exlegati Pontificii: *Quod Animalia bruta ratione utantur melius Homine.* Libri Duo. Amstelodami, 1666.) kann man es schon merken, daß manche thierische Handlungen im Kontrast mit der Handlungsweise gewisser Menschen erscheinen sollen. Eine sehr bittere Anspielung auch auf die teutsche Begebenheiten jener Zeit hat der Verfasser in den Zueignungsschreiben an den kaiserlichen Rath, Anton Granvella, B. von Arras, und den Kardinal Madruz, nicht unterdrüken können. An sich ist das ganze Büchelchen eine Sammlung kurioser, nur nicht immer genug verbürgter — oft gar sehr nach Aberglauben schmekender Sagen. Und obschon der Erzähler die Gewährsmänner, die sie ihm überliefert hatten, nicht selten namhaft machet, so möchte das „*Verum tamen, quia vulgi rumor, fidem non obstringimus*“ p. 77. wohl dennoch auch von mehrern gelten. Unangenehm wird es nicht seyn, einiges doch hier auszuzeichnen, so wie der päbstliche Exlegat es vorgetragen hat. — Zu Gent wurde ein junger Hund einem Löwen vorgeworfen.

Der Löwe, schonend des kleinen Thiers, gönnte ihm sogar noch seine Fütterung neben sich. Als durch Unachtsamkeit des Hüters, zum Schreken der Stadt, der Löwe einmal durch das geöffnete Gitter entkam, ward er durch das Schreien seines Bekannten, den der Hüter hart an den Ohren faßte, wieder eingelokt, als wenn er ihn schüzen wollte. So grausam war der Mensch: so mitleidig das Thier! Wo ist nun mehr Vernunft? (p. 21.) — Ein schönes, aber sehr muthwilliges Fräulchen, im Gefolge der spanischen Königin Isabella, da diese zu Valenza die Löwen sehen wollte, lies ihren Handschuh in das Behältniß des Löwen fallen, und forderte ihren Liebhaber, Don Emanuel, auf, ihn herauszuholen. Der junge Ritter nahm es auf Ehre. Nach einer tiefen Kniebeugung faßt' er den Handschuh mit seiner Degenspize. Der Löwe stand — edelstill. „Nimm ihn, sagte der Ritter, lose Dirne! (indem er den Handschuh mit einer derben Ohrfeige begleitete) und wag' es nicht mehr, ein Mannsleben in Gefahr zu sezen." War die Dame klüger oder das Thier? (p. 93.) — Die Delphine (Meerschweine), wenn eines ihres gleichen stirbt, schleppen es heraus, damit es nicht von andern Fischen zerfleischet werden soll. (hier ziehet Rorarius die Parallel mit den an dem Leichnam des P. Formosus verübten Mishandlungen, welchen dessen Nachfolger, Stephan und Sergius, herausgraben, zerstümmeln und zulezt in die Tiber werfen ließen). „Et nos rationis capaciores erimus, qui istiusmodi insaniæ plena patramus?" (p. 25. 26.) — Das Pferd des Nikomedes und des berühmten

Skånderbeg hungerte sich todt nach dem Verlust seines Herrn (p. 39.). Eine Jungfer hatte einen Adler aufgezogen. Da sie gestorben war und verbrannt werden sollte, stürzte der Adler sich mitten in die Flamme (p. 40.). Ein Drache rettete einen jungen Menschen in einem Walde von den Räubern. ibid. — Ein alter Pilgrim kommet aus Bethlehem nach Nürnberg, wird vom Kaiser Maximilian beschenkt, in einem Walde aber todtgeschlagen, beraubt und verscharrt. Der Hund des Pilgers begleitet den Mörder. In einem Wirthshaus fällt er ihn an. „Ha! sagt der Gerichtsdiener, der ihn aufsuchen sollte, du bist's!“ Der Mörder bekennet es sogleich, und führt ihn zu dem Ort, wo es geschehen. Der Hund scharret noch ein Stük von des ermordeten Bethlehemiten Kleide hervor (p. 44.). — Der Adler, wenn er einen Hirsch bezwingen will, wälzet sich erst dik im Staub, sezt sich dann auf die Geweihe und schüttelt seine Flügel, den Staub dem Hirsch in die Augen zu streuen und dadurch ihn gleichsam blind zu machen. Will er eine Schildkrotte verzehren, so nimmt er sie zuerst mit sich in die Höhe, und (weil er wegen der harten Schale sonst nicht beikommen würde) schlendert sie herunter auf einen harten Boden (p. 55.). — Ein paar Ziegen begegnen einander auf der Mitte einer engen Brüke, können nicht vor, noch hinter sich. Und die eine leget sich nieder, und lässet die andere über sich schreiten (p. 56.). Sein (des **Rorarius**) eigener Hund bleibet bei den *horis canonicis* bis zum Gruß der heiligen Jungfrau ganz unbewegt (p. 57.). — Die

Füchse legen das Ohr an, wenn sie über ein gefrornes Wasser sezen, um zu erforschen, ob das Eis dik und tragbar sei. — Ein Papagei sprach das christliche Glaubensbekenntniß bis zu den Worten: *& in unum dominum Jesum Christum* (als wüßt' er, daß die Erlösung ihn nicht angehe!) deutlich aus (p. 76.). Ein anderer verrieth alles an den Hausvater, was in dessen Abwesenheit in seinem Hause getrieben wurde (p. 77.). — Nach Rorarius haben die Menschen manche Heilungsmittel, und sogar einen Theil der medicinischen Kunst — Vomitiv, Klystir und Aderlas, auch Kräuterkenntniß, den Thieren abgelernt. „*Venam tundere* monstravit *Hippopotamus*. Assidua quippe satietate obesus in littus egreditur, & fractarum arundinum acumina speculatus, acutissimo cuique stipiti corpus imprimit, *venam quamdam in crure vulnerans*; quam exonerato sanguinis profluvio corpore *limo obducit* — „*Canes*, quum languentem stomachum sentiunt, gramen vorant, quo *vomitu excito* ab ea se nausea liberent. — „*Clysteriis uti* docuit *ciconia*, per posticum rostro ventrem proluendo. Ad *laxandos ventres* herbam *Aron* monstravere ursi; at *Seselim* cervæ, quó faciliore partu uterentur. Hirundines ostenderunt *Chelidoniam* visui saluberrimam. Neque vero miremur tot & talia a belluis didicisse, quum ipsæ belluæ in medendo sibi peritiores sæpenumero sint, quam qui inter nos medendi artem profitentur" — (p. 109. 110.).

Ex ingenio suo quisque demat vel addat fidem.



Von der vollkommensten Substanz.

Die Lehre von der vollkommensten Substanz ist eigentlich der metaphysische oder wissenschaftliche Theil der Naturtheologie, in genauer Absonderung von den populären Grundlehren der natürlichen Gotteserkenntniß, die blos auf gemeine Begriffe, wie wir sie aus der Betrachtung der vorhandenen Welt empfangen, und auch schon dem gemeinsten Menschen einleuchtend gemacht werden können — gebauet sind.

Der Begrif von einem Geist überhaupt, den wir bisher entwikelt und bei allen pnevmatologischen Untersuchungen zum Grunde gelegt, soll nun weiter erhöhet, und vom Endlichen und Eingeschränkten zum Unendlichen und Uneingeschränkten — zu dem allervollkommensten und schlechterdingsnothwendigen Geist hinaufgeführet werden.

Dieser höchste und nothwendige vollkommenste Geist ist es, den wir Gott nennen.



Ideengang.

Bei einer so schweren und wichtigen Untersuchung ist es um so nöthiger, ohne übereilte willkührliche Voraussezungen, von den ersten Elementarbegriffen auszugehen, sich nur ganz der ruhigleitenden Vernunft zu überlassen, jeden Schritt mit der genauesten Achtsamkeit zu messen, und immer — wie man vorwärts zu gehen glaubt, zurükzuschauen, um einen steten, geraden und richtigen Gang zu halten. — Zwei Punkte sind hierbei genau zu erwegen:

I. Genesis. Wie? und durch was für einen Weg dieser höchste Begrif — der Gottesbegrif, der menschlichen Seele zugeleitet werden konnte? Nicht durch Empfindung: also, durch Reflexion. Der Gottesbegrif ist eine Sammlung einfacher, durch Reflexion aus uns selbst gesammelter, bis zur möglichsten, gedenkbarsten Vollkommenheit erhöhter Begriffe.

II. Inhalt. Von welchen Grundcharakteren dieser Gottesbegrif ausgeführt werden müsse? Grundcharakter ist

1. Unendlichkeit (Wesensunendlichkeit). Sehe man dabei

   a) auf den Begrif selbst.

      Was an sich unendlich sei? Unbeschränkte, höchste Vollkommenheit — Allvollkommenheit.

      Was es in Verbindung sei, mit diesem andern Begrif von Substanz? Ein Wesen von höchster, unbeschränkter Kraft.

   b) auf die Realität des Begrifs.

      Ob ein solches Wesen vorerst auch möglich sei?

      Ob es auch wirklich da und vorhanden sei?

2. Nothwendigkeit (ursprüngliche und absolute Nothwendigkeit). Folgen jener absolutnothwendigen Existenz: Ewigkeit, Unsterblichkeit und Unabhängigkeit. — Reciprokation und wechselseitiger Zusammenhang der Begriffe eines nothwendigen und unendlichen Wesens.

3. Spiritualität. — Geistige Attributa: Verstand und Wille und Freiheit Gottes. Seligkeit. — Moralische Eigenschaften: Güte, Gerechtigkeit etc.



Gottesbegrif.

Auch dieser höchste Begrif, sagt Locke, ist nur eine Kollektion einfacher Reflexionsbegriffe, die wir zunächst aus uns selbst haben — Wirklichkeit, Gedanke, Wille, Kraft, Dauer, Vergnügen, Glükseligkeit rc. Wir erhöhen nur diese Begriffe und erweitern sie bis zur Unendlichkeit. In mir finde ich eine Wissenschaft von einigen wenigen Dingen, die ich nur sehr unvollkommen kenne. Ich erweitere diesen Begrif sowohl in der Anzahl der Dinge, als dem Grad der Vollkommenheit; ich gebe zu, so viel ich kann; bis ich endlich zu dem Begrif der unendlichen Erkenntniß hinaufgelange. Eben so, mit dem Begrif von Macht, Dauer, Weisheit, und jeder andern Vollkommenheit! bis ich bei dem Unendlichen stehen bleibe. Dieser Charakter der Unendlichkeit, in Verbindung mit allen den besondern Vollkommenheiten: Verstand, Wille, Dauer, Macht rc. bestimmet unsern Begrif von Gott; der also freilich auch — so wie wir ihn fassen, aus einfachen Begriffen, die wir durch Empfindung und Reflexion gesammelt haben, zusammengesezt: obgleich das innere Wesen Gottes — das wir aber um so viel weniger kennen, da wir sogar nicht unser eigenes Wesen, oder die Substanz irgend

einer Maske zu durchschauen vermögen — freilich einfach ist. Die Unendlichkeit ausgenommen, legen wir alle die übrige einfache Ideen, die in dem Gottesbegrif enthalten sind, auch andern Geistern bei; und nur nach gewissen Graden und Modifikationen derselben sezen wir auch gewisse Unterscheide unter endlichen Geistern. Führe man also jenen Begrif von dem allerersten Grundcharakter heraus!



Unendlichkeit.

Ein Gedanke, der bei seiner ersten Erscheinung Zittern macht! Ein schwerer — fast unerreichbarer Begrif, aber darum doch ein möglicher und nothwendiger Begrif! Etwas — was es auch sei — etwas doch, muß unendlich seyn. Das ganze System menschlicher Kenntnisse würde — sobald wir diesen Begrif verlieren, ohne Haltung seyn, und in eine gänzliche Verwirrung zusammenstürzen.

Denke man zuerst den Begrif des Unendlichen für sich; dann aber auch in Verbindung mit dem Begrif von Substanz!

Kann ich Unendliches denken? — Denken wohl, aber nie ganz denken: überdenken, ausdenken kann ich es nicht; nicht ausmessen, nicht völlig begreifen. Denken wir doch auch wohl andere Dinge, die wir darum, ihrem Zusammenhang, Innhalt, Ausdehnung und innern Kräften nach, nicht völlig befassen oder ausmessen können. Ich denke eine Sonne — Seele — Welt: keines von diesen kenne ich ganz seinem Innhalt nach. Eben so kann ich wohl auch überhaupt den Begrif vom Unendlichen fassen; nie aber ganz durchschauen, nie ausmessen, nie begreifen.

Wenn ich das Unendliche denken kann: wie finde ich aber den Begrif? Wie entsteht in meiner Seele der Gedanke vom Unendlichen? Wie bildet er sich? und durch welchen Weg? — Anders freilich nicht, als durch Abstraktion, Fortführung und unaufhörlichen Zusaz, bis ich mich hindenke zu dem, was keines Zusazes und keiner Erhöhung mehr fähig ist. Ich muß doch nicht bei diesem bestimmten Grad von Realität stehen bleiben, den ich jezt denke; bei der Vollkommenheit eines Menschen, eines Engels u. s. w. Ich kann meinen Begrif weiter hinaufführen. Ich denke mehr; ich gebe unaufgehalten zu. Unaufgehalten gehe ich fort, bis ich zulezt zu dem Allervollkommensten — dem Unendlichen hinaufkomme, über welchen nichts höheres sich denken lässet.

Und was wäre denn nun das Unendliche? — Wir reden nun nicht von der eingebildeten Unendlichkeit des Mathematikers, der seine Zahlen in eine Unendlichkeit hinaus vervielfältigen kann, ohne daß damit eine wirkliche Realität gesezt wird. Die Rede ist von der wahren Wesensunendlichkeit: das ist der metaphysische Begrif. Mathematisch zu reden giebt es, nebst dem Unendlichgroßen, auch ein Unendlichkleines; d. h. so groß, oder so klein, daß ich es nicht bestimmen kann oder will, wie groß? wie klein? Dies Unbestimmbare heisset — unendlich bei ihm. Realität ohne Maas und Grad, ohne irgend eine gedenkbare Grenze: dies ist das Metaphysischunendliche; oder die möglichsthöchste Realität, in dem einzighöchsten und absolutesten

Verstande — das All der Realitäten: ist Unendlichkeit. In diesem Begrif liegt beides,

a) daß alle, nur mögliche Realitäten beisammen vorhanden;

b) daß jede derselben ihrem ganzen möglichsten Umfang nach genommen werde.

Jenem Begrif nach, muß unendliche Vollkommenheit auch ungemischte, ganz reine, von allen Mängeln und aller Einschränkung abgesonderte Vollkommenheit seyn. Endlichkeit ist daher, um es kurz zu sagen, Mischung von Realität und Mangel: wohl auch Realität, aber unter der möglichsthöchsten Realität. Endliches kann nicht ohne Mangel seyn. Etwas muß fehlen.

Anmerkung. Schiklicher ist jener Ausdruk, *omnitudo realitatum*, zum Begrif des Unendlichen, als der, wenn man die Unendlichkeit in dem höchsten Grad der Realität setzen wollte; weil doch immer bei irgend einem Grad, den wir uns vorstellen, schon etwas bestimmtes, etwas abgemessenes sich in den Begrif zu mischen scheint. Unendliches ist ohne irgend einen gedenkbaren Grad.

Folgen aus jenem Grundbegrif.

Die erste Folge. Ein wirklich zusammengeseztes Ding kann in dem genauesten, metaphysischen

Verstande, nicht unendlich seyn. Ein Zusammengeseztes bestehet aus Theilen. Entweder sind diese Theile schon für sich unendlich, oder sie sind es nicht. Sind sie es? Nun soll ich mir eine unendliche Menge Unendlicher denken. Dabei denke ich nichts. Mein Begrif verliert sich hier. Sie sind es nicht? Also einzeln für sich genommen, sind sie endlich. Nun soll ich aus endlichen Theilen ein unendliches Ganzes denken. Das kann ich nicht denken. Wie kann aus Endlichen ein Unendliches werden? Etwa mögen unendlich viele endliche Dinge ein Unendliches geben, der Ausbreitung nach (extensive Unendlichkeit) aber kein Unendliches an Kraft (intensive Unendlichkeit). „Laues Wasser zu lauen gesezt, machet mehr laues, nicht wärmeres Wasser. Seichte Kenntniß, zu seichter Kenntniß genommen, giebt ausgebreitetere, nicht gründlichere Kenntniß. Viele Zimmer, mit der nemlichen mittelmäßigen Beleuchtung, erhalten dadurch kein stärkeres Licht, als eines hatte." So sagt man auch: viel Augen können mehr sehen, als zwei; aber nicht darum schärfer, als vorhin. Eine Sammlung mehrerer (koncentrirter) Lichtstrahlen kann wohl auch eine stärkere Wirkung hervorbringen. Aber doch auch nur in einem den Beiträgen jener vereinigten Strahlen angemessenen Grad. Endliche Kräfte, in unendlicher Menge, können doch nicht aufhören,

endliche Kräfte zu seyn. (s. Mendelssohn in den Morgenstunden, S. 213. f.)

Die zweite Folge. Eben so wenig kann irgend eine unangefangene und unvollendete Succeßion, eine unaufhörliche fortgehende Reihe von Dingen, das wahre Metaphysischunendliche seyn. Warum nicht? Ein succeßives Ding ist ja nie ganz. Zwei aufeinanderfolgende Augenblike können nicht miteinander seyn. Also bleibt jede solche Succeßion, jede solche Serie, immer was unvollständiges. Sie soll unendlich werden, und wird es nie. Wie reimt sich damit der Begrif vom All der Realitäten? der Begrif vom Unendlichen, das alle mögliche Vollkommenheiten zusammen in sich beschließen muß.

Also — wenn der Raum ein wirklich Zusammengeseztes ist; und die Zeit — eine Serie von Succeßiven: so kann nun weder das eine, noch das andere in dem genauesten Sinn das Unendliche seyn. Unendlichkeit der Dauer und des Raums (in Folge und Koexistenz) ist darum noch nicht die völlige (auch intensive) Unendlichkeit: Unendlichkeit der Kraft.



Unendliche oder vollkommenste Substanz.

Verbinde man nun den Begrif von Unendlichkeit mit diesem andern Begrif von Substanz! In dieser Verbindung kann Unendlichkeit nichts anders heißen, als völlig unbeschränkte, ungemessene Kraft. Unendliche Substanz, oder vollkommenste Substanz: beides fället unter einen Begrif zusammen. Ein Wesen, eine Substanz, deren Kraft und Vollkommenheit durchaus ohne Maas, Grad und Einschränkung ist: das ist die unendliche — die vollkommenste Substanz. Eingeschränkte Kraft, und eingeschränkte Vollkommenheit, giebt den Begrif einer unvollkommenen, endlichen Substanz.

Also

1) Alle Vollkommenheit, die nur irgend endlichen Wesen zukommen kann, gehört doch in das All der Realitäten, und muß darum der allervollkommensten Substanz beigelegt werden. Nur eine weniger, eine davon abgezogen: wo bliebe die omnitudo realitatum, oder der Begrif der Allvollkommenheit?

2) Alle

2) Alle Vollkommenheit, die der U. S. beigelegt wird, muß an sich möglich, mit jeder andern Vollkommenheit vereinbar, wahre, ächte, reine und absolute Vollkommenheit seyn. Wohl kann etwas relativisch, d. i. für dieses oder jenes Wesen Vollkommenheit seyn, z. B. Empfinden, für das Thier; und Abstrahiren für den Menschen; das darum nicht gleich absolute Vollkommenheit ist, oder für die höchste Substanz gar Unvollkommenheit seyn würde.

3) Die U. S. mit allen ihren Vollkommenheiten muß schlechterdings unveränderlich seyn. Denn jede derselben gehöret nun wesentlich in jene Allvollkommenheit, in die unendliche Summe der Realitäten. Keine kann wegseyn; keine weniger seyn. Was sie war, muß sie immer seyn; kann niemals anders werden, als sie ist.



Möglichkeit eines solchen Wesens.

Man stelle sich irgend eine bestimmte Vollkommenheit vor, eine wirkliche Grösse, eine Menge von Dingen! Aber ich kann in meinem Koncept immer noch zugeben; noch mehr Dinge denken, die da seyn können; unaufhörlich zusezen und vergrössern. Hieraus bildet sich eine unerschöpfliche, unendbare Grösse und Menge möglicher Dinge — unendbare Vollkommenheit; und hiernächst die Idee einer, dem ganzen Zusammenbegrif aller jener möglichen Dinge gleichgehenden, proportionirten — alles mögliche befassenden, durchschauenden, und zu dessen Hervorbringung hinreichenden unendlichen Kraft. Und dieser Begrif vom Unendlichen ist um so weniger etwas ungereimtes oder widersprechendes, da vielmehr selbst unsere Untersuchungen, die Betrachtung der ganzen Natur — die Geschlechter, Arten und Gattungen der wirklichen Dinge, mit ihren wirklichen Beschaffenheiten, Unterscheiden, Varietäten, Gradationen, Generationen und Modificationen; auch schon irgend eine einzelne Klasse der körperlichen Wesen, und was wir dabei entdeken, uns von dem, was da ist, hinweiset auf das, was noch seyn könnte — auf eine Infinität des Möglichen; und auf irgend eine Kraft, die dieselbe zu begreifen und hervorzubringen vermag, und daher eben so unendlich ist.

Cartesianisches Argument aus dem Begrif des Allervollkommensten für die Wirklichkeit Gottes.

So nothwendig zum Begrif des Unendlichen — des Allervollkommensten, wie jede andere Realität, ist die Existenz. Denn eben die Existenz ist eigentlich der Grund aller übrigen Vollkommenheiten; und ohne sie bliebe durchaus alles noch unvollkommen. Schlechterdings also lässet sich die Existenz von dem Begrif der V. S. nicht trennen; sie muß mit allen den übrigen möglichen Vollkommenheiten zusammen verbunden werden, oder ich verliere den Begrif selbst. Auf diesen Saz hat Cartes seinen Beweis von der Wirklichkeit Gottes gebaut. Das nennet man den Beweis a priori. Aus dem Begrif selbst, dem ersten Koncept der V. S. wird das Daseyn eines solchen Wesens geschlossen. Dieser Beweis hat Schwierigkeiten und ist schon mehrmals bestritten worden.

Die scheinbarste Form vielleicht, worunter jener Beweis sich hinstellen lässet, könnte folgende seyn:

> Wenn die vollkommenste Substanz selbst in ihrer Möglichkeit nicht gedenkbar ist ohne die Existenz: so muß ihre Wirklichkeit zugegeben werden, sobald die Möglichkeit des Begrifs bewiesen ist.

oder kürzer noch:

Kann ein solches Wesen seyn, so muß es seyn. —

Die Möglichkeit des Begrifs ist leicht zu erweisen; weil sogar in diesem Begrif kein Widerspruch statt finden kann. Denn wo lauter Realität, da kann überall kein Mangel, keine Verneinung irgend einer Vollkommenheit seyn. Und ohne eine solche Verneinung kann ich nun auch keinen Widerspruch denken.

Mit allem dem steken doch wirklich Spizfindigkeiten und Ambiguitäten in diesem Beweis. „Ich kann das Unendliche — sagt man, ohne die Existenz nicht einmal als möglich denken". Ohne die Existenz, d. h. ohne die mögliche oder idealische Existenz. Freilich, die Idee der Existenz muß ich mit der Idee der übrigen Realitäten verbinden, wenn ich die Idee des Unendlichen fassen will. Aber darum bleibt nun doch dies alles miteinander nur — Idee. Was anders ist die Existenz in der Idee, und was anders die Realexistenz eines Dinges selbst. Sobald ich in der Idee ein Wesen seze, das alle Realitäten miteinander hat: so muß ich auch in der Idee es als wirklich sezen. Aber es sizt nun doch auch ganz in der Idee. So kann ich mir auch z. B. einen ganzen Goldberg vorstellen und denken; nun muß auch jeder Theil Gold seyn — jede Stufe, jede Ader; weil ich schon lauter Gold in der Idee angenommen habe. Ist darum nun dieser Berg außer

meiner Idee auch wirklich da? Nun kann in meinem Begrif freilich wohl kein Mangel von irgend einer Realität zugleich angenommen werden.

Anmerkung 1. Einleuchtender ist der Beweis a posteriori, der aber nicht eigentlich hieher gehört. Viel mehr Popularität liegt in dem Schluß: Ein Werk, wie die Welt, das durchaus allen Werken vernünftiger Wesen ähnlich ist; mit Plan, Ordnung, Absicht und Regelmäßigkeit — und dies alles in einem unerreichbarhohen Grad: das muß ein höheres und verständigeres — das höchste und verständigste Wesen, Gott selbst zum Urheber haben. — Doch man hat auch gegen diese Beweisart noch Einwendungen gemacht. „Darf ich von einer endlichen Wirkung nun gleich auf eine unendliche Ursache schließen? Gibt mir die Welt auch so unmittelbar den Begrif des Unendlichen? Die Welt — wie groß, wie herrlich, wie unerreichbar sie für mich auch immer ist: Endlich ist sie doch; läßt mich wohl auf ein höheres, größeres, mächtigeres und verständigeres Wesen schließen, als ich und alle mir bekannte Wesen sind; schließen wohl — der Urheber der Welt muß ein höherer Geist seyn. Aber muß er darum in dem eigentlichsten Verstande unendlich seyn? Wenn die Milbe ohngefehr so den Pallast eines Königs im allgemeinen sich vorstellen könnte, wie wir das Universum;

und ihn in dem gleichen ungeheuren Abstand von ihrer Vorstellungs- und Wirkungskraft betrachtete, wie wir etwa das Universum: und wollte nun — weil sie, und keines von dem Milbengeschlecht, oder irgend ein anderes ihr bekanntes Wesen, so etwas hervorbringen könnte — gleich darum schließen: der Baumeister müsse das höchste und vollkommenste aller Wesen seyn; — so wäre dies ein Sprung; und wir wüßten, daß die Milbe falsch geschlossen. Kann es uns denn nicht mit dem Universum eben so gehen?" Sehe man also, unter welchen Begrif wir die Sache zurükführen müssen, wenn jener Schluß von dem Daseyn der Welt auf das Daseyn Gottes, oder eines unendlichen, allervollkommensten Wesens, gelten soll! Die Stellung der Gedanken muß alsdenn diese seyn. Das Daseyn der Welt weiset zuerst auf ein absolutnothwendiges und in dem strengsten Verstande ewiges Wesen. Denn etwas muß ewig seyn. Das schlechterdingsnothwendige muß auch völlig unabhängig seyn. Und bei dieser absoluten Unabhängigkeit ist durchaus kein Grund irgend einer Einschränkung denkbar. So entwikelt sich nach und nach der Begrif des Unendlichen.

Anmerkung 2. „Aber warum wurde zuvor doch der Begrif von Unendlichkeit dem — von Nothwendigkeit vorangesezt? wenn ich gleichwohl

durch den Gedanken eines nothwendigen Wesens erst zu dem Gedanken eines vorhandenen unendlichen Wesens vorbereitet und hingeleitet werden muß?" — Für den Begrif war es einerlei. Unendlichkeit und Nothwendigkeit — eines weiset mich auf das andere. Aber für den Beweis der Existenz eines solchen Wesens scheint es schiklicher und natürlicher zu seyn, von dem Daseyn eines nothwendigen Wesens zu dem Daseyn eines unendlichen Wesens überzugehen; weil das Anschauen und die Betrachtung der Welt mich zuerst auf irgend ein ursprüngliches und nothwendiges Wesen leitet, nicht aber so unmittelbar auf ein unendliches Wesen.

Anmerkung 3. Jenen cartesianischen Beweis hat Mendelssohn (in seinen Morgenstunden) durch einige Zusäze zu stüzen, und selbst noch auf eine eigene Art einen Beweis *a priori* zu führen versucht. Beide — jene Zusäze und diesen neuen Versuch hab' ich in meiner Schrift: zu einigen neuen Theorien berühmter Philosophen, umständlich geprüft.



Ewigkeit, Unsterblichkeit, Unabhängigkeit.

Diese Eigenschaften hängen mit der Existenz der vollkommensten Substanz unmittelbar zusammen.

Ewigkeit — strenge Ewigkeit: nicht etwa nur eine lange, sondern unangefangene und unaufhörliche Dauer (duratio infinita).

Unsterblichkeit — unmöglicher Nachlaß oder Aufhören der Natur und Wirksamkeit eines Wesens.

Unabhängigkeit — die völligste und absoluteste Independenz, schließet jede äußere Ursach des Daseyns, oder irgend einer innern Realität eines solchen Wesens, aus.

Man schließet:

Wenn das Daseyn sowohl, als die Wirksamkeit der vollkommensten Substanz wesentlich zu ihrem Begrif gehört — also blos und allein in ihr selbst und in ihrem Wesen gegründet ist: so muß nun auch die V. S. ewig, unsterblich und unabhängig seyn.

Schon der bisherigen Entwikelung der Begriffe zufolge, macht die absolute Nothwendigkeit einen Charakter der vollkommensten Substanz. Das allervollkommenste Wesen muß auch das schlechterdingsnothwendige Wesen seyn. Ein Wesen also, dem das Nichtseyn, seinem Begrif und seiner Natur nach, schlechterdings widerspricht. Wäre es das nicht — also, wär' es von einem andern Wesen abhängig, in einem andern gegründet: so würde es geringer als dieses seyn, von dem es abhängig ist. Nun wäre es nicht das vollkommenste, nicht das unendliche. Wesen, welche seyn oder nicht seyn können, nennet man zufällige Wesen.



Vergleichungen einiger Begriffe.

I. Des absolutnothwendigen mit dem unabhängigen und unveränderlichen.

Erster Saz. Das schlechterdingsnothwendige Wesen muß auch völlig unabhängig seyn: und umgekehrt. Vermöge seiner absoluten Nothwendigkeit liegt der Grund seiner Existenz einzig in seinem Wesen, in ihm selbst (a se est). Es kann nicht von einem andern hervorgebracht, nicht von einem andern abhängig seyn. Und wiederum! wenn ein Wesen überall nicht den Grund seines Daseyns in einem andern hat, so kann er ja nur einzig in ihm selbst, in seinem Wesen seyn.

Zweiter Saz. Das schlechterdingsnothwendige Wesen muß auch allen seinen innern Bestimmungen nach unveränderlich seyn. Beides ist bei ihm nothwendig — Wesen und Seyn. Alle gedenkbare Bestimmungen müssen doch zu dem einen oder zu dem andern gehören.

II. Des nothwendigen und unendlichen.

Sind dies wohl so ganz Wechselbegriffe? Müssen wohl beide bei einem und dem nemlichen Subjekt durchaus miteinander vereiniget seyn? Muß das schlechterdingsnothwendige Wesen auch unendlich seyn? Muß das unendliche nun auch nothwendig seyn?

1) Das unendliche Wesen muß auch das schlechterdingsnothwendige Wesen seyn. Dieser Saz leuchtet unmittelbar aus den vorigen Entwikelungen ein. Nun aber der umgewandte Saz.

2) Das schlechterdingsnothwendige muß auch unendlich seyn. Als Vermuthung vielleicht könnte man diesen Saz wohl gelten lassen: kann er aber auch streng bewiesen werden? Sind die gewöhnliche Beweise auch schließend und bündig? „Alles Endliche ist veränderlich; was nicht veränderlich — also schlechterdings unveränderlich und nothwendig ist, das kann nun auch nicht endlich — das muß unendlich seyn.“ Bei diesem Beweis wird angemerkt: der Saz müsse noch bewiesen werden, daß alles Endliche veränderlich sei. Aber liegt es nicht schon in dem Begrif des Endlichen? Das Endliche ist doch nicht alles auf einmal, was es werden kann. Nach und nach erlangt es seine Bestimmungen und seine Vollkommenheit. Wie ist eine solche Succeßion gedenkbar ohne Veränderung? — „Es kann vielleicht etwas in seiner Existenz unveränderlich seyn; aber darum ist es

nicht nach allen seinen Beschaffenheiten und Bestimmungen unveränderlich." Aber macht nicht der ganze Zusammenbegrif der wirklichen Bestimmungen die völlige Existenz eines Dinges aus? und gehet nicht immer etwas von der Existenz verlohren, wenn eine wirkliche Bestimmung oder Beschaffenheit verändert wird? — Und dann dieser andere Beweis! „Alles Endliche ist zufällig, d. i. es kann auch nicht seyn. Was also nicht zufällig ist, sondern nothwendig; das kann nicht endlich — das muß unendlich seyn." Durch einen ähnlichen Schluß sucht man zu beweisen, daß der vorige nicht richtig schließe. Man sagt: — auf eine ähnliche Art könnte ich nun auch so schließen: alles Endliche kann auch unvernünftig seyn. Was also nicht unvernünftig, sondern vernünftig ist; das kann auch nicht endlich, das muß unendlich seyn. Allein bei einer genauern Untersuchung zeiget sich in den Obersäzen des einen und des andern Schlusses eine große Unähnlichkeit. Beide scheinen zwar allgemein; aber das Subjekt in dem einem wird in einer andern Supposition genommen, als in dem andern. „Alles Endliche ist zufällig, d. i. es kann auch nicht seyn" das heißt: jedes, was nur unter dem Begrif des Endlichen enthalten, muß diese Eigenschaft haben, daß es auch nicht seyn kann (in universalitate adæquata). „Alles Endliche kann auch unvernünftig seyn" das heißt: etwas kann unter dem Begrif des

Endlichen enthalten, und kann auch unvernünftig seyn (in universalitate inadæquata). Es widerspricht nur überhaupt dem allgemeinen Begrif des Endlichen nicht, daß dieses oder jenes, so unter diesem Begrif stehet, nicht vernünftig sei. Im Grunde dürfte der Saz, daß das schlechterdingsnothwendige Wesen auch unendlich sei, wohl eben so sicher sich behaupten lassen, als jener — daß das Unendliche auch absolutnothwendig sei. Es lassen sich für die Wahrheit jenes Sazes auch noch andere Gründe anführen. — Wenn ich einmal annehme, daß ein Wesen den Grund seines Daseyns so ganz und so einzig in sich selber hat: warum soll es doch nun nicht alle mögliche Vollkommenheit in sich besizen? nicht das ganz seyn, was es seyn kann? — Würde nicht auch beschränkte Vollkommenheit beschränkte Existenz voraussezen? Entweder alles muß bei einem Wesen unbegrenzt seyn, oder nichts. Ein halbbeschränktes — halbunbeschränktes Wesen kann ich nicht denken. Und dis muß ich annehmen, sobald es in seiner Existenz unbeschränkt; in seinen Realitäten aber beschränkt seyn soll: d. h. wenn es zwar aus absoluter Nothwendigkeit existiren, aber dennoch endlich seyn soll.

Anmerkung. Der obige Saz ist streitig. Und warum? Etwa, weil man der Welt, dem Universum, doch auch eine gewisse Nothwendigkeit und Ewigkeit beilegen; aber nun doch

darum das Universum nicht (wie Spinoza) für die unendliche Substanz erkennen will. Sehe man, ob kein Ausweg zu finden? Es scheint, man kann, auch ohne Spinozist zu seyn, in einem gewissen Verstande die Welt für ewig und nothwendig halten. Was anderes ist — ursprüngliche, absolute, erste (unabhängige) Nothwendigkeit. Was anderes — abgeleitete (mitgetheilte) Nothwendigkeit; Nothwendigkeit vom zweiten Rang. Etwas kann doch auch um eines andern willen, in dem andern und mit dem andern, nothwendig seyn; nur eben darum nothwendig seyn, weil jenes es ist. Auch eine Wirkung kann nothwendig seyn, weil die Kraft, wovon sie entspringet, nothwendig ist. Sei denn die Welt in einem gewissen Verstande nothwendig und ewig! Als Wirkung ist sie es: abgeleiteter und mitgetheilter Weise; abhängig von der ersten ursprünglichen, unendlichen Kraft. Sie selbst ist nicht die erste unendliche Kraft. Nur diese erste ursprünglich-nothwendige Substanz muß auch unendlich seyn.



Höchster und vollkommenster Gottesgeist.

Zu welcher Art der Wesen soll ich die vollkommenste Substanz zurükführen? Unter was für einen Begrif fasse ich sie? — Geistesnatur — Geisteskraft und Geistesvollkommenheit ist das beste, das würdigste, das edelste, das ich kenne. Edler, besser, würdiger kann ich nichts denken. Das Allervollkommenste muß ich so gut, so edel, so vollkommen denken, als ich kann. Das Unendliche muß von geistiger Natur seyn. Gott ist ein Geist; der größte, höchste, vollkommenste und unabhängigste Geist!

Dieser Grundcharakter des Unendlichen leitet zu weitern Betrachtungen hin über den Verstand und Willen Gottes.

Vollkommenster Verstand.

Welch eine wegschrekende Tiefe! Ein bestürzender Abgrund, ein unergründliches Meer des unendlichen Verstandes Gottes! Sey es uns erlaubt, einen furchtsamen Blik dahineinzuwerfen! Aber durch welchen Weg soll ich meine Begriffe von den Eigenschaften des Unendlichen sammeln?

Eigentlich haben wir nur einen möglichen Weg. Aus uns selbst müssen wir es wissen, was verstehen, wollen, wirken, leben 2c. heißt. Wir müssen alle die Mängel, Einschränkungen und Unvollkommenheiten des Endlichen aufsuchen, absondern, hinwegräumen, und nun diese Begriffe in der allerreinsten und allerhöchsten Vollkommenheit, wie wir sie denken können, auf das Unendliche übertragen (via eminentiæ). So ist alle unsere Gotteserkenntniß blos analogisch.

Zuerst dann! was ist endlicher Verstand? Ein Vermögen ist es, sich zu deutlichen Vorstellungen aufzuheben. Aber wie viel Einschränkung! Einschränkung schon! daß es nur Vermögen — oft unwirksames, ungebrauchtes, unangewandtes Vermögen ist. Und wie klein ist der Vorrath, die Summe aller unserer

deut-

deutlichen Begriffe! Wie wenig ist es, was wir wissen! Wie viel — wie unendlich viel, das wir nicht wissen und nicht wissen können! Wie so mühsam, mit wieviel Arbeit und Anstrengung müssen wir uns aus Dunkelheit zur Klarheit erheben! durch wieviel Stufen, durch welch eine lange Reihe und Folge! Und doch mit allen Anstrengungen und aller unserer Bemühung — nur unvollkommenes Licht, mangelhaftes Erkennen! Aller unser Begrif noch mit Verwirrung und Dunkel gemischt! Indem ich neue Begriffe sammele, verliere ich sogar noch einen Theil von denen, die ich hatte. — Räume man alle diese Einschränkungen und Mängel hinweg. Für den Unendlichen schiket sich nichts von diesem allem. Trage man den Begrif so rein, so nett, und von aller Unvollkommenheit gesondert, als möglich ist, auf den Unendlichen über. Das allerwirksamste, allerdeutlichste und einfacheste Zusammenerkennen aller möglichen Dinge ist unendlicher Verstand — Gottesverstand.

Jene bewundernswürdige Hoheit und Unermeßlichkeit des göttlichen Verstandes mit dem uns möglichen unvollkommenen Begrif nur einigermasen zu befassen, merke man auf diese zwei Dinge besonders: was Gott erkennet? — und wie?

I. Gegenstand. — Welch eine Tiefe und Höhe des allbegreifenden Verstandes Gottes! Er weiß und kennet alles. Nichts zu groß für ihn: nichts zu klein! nichts entfernt — alles nah' und gegenwärtig! Das auch,



was war, was werden wird und werden soll; auch das, was nicht geschehen wird, aber unter andern Umständen und Bedingungen würde geschehen seyn: bedingt oder nicht bedingt, Nothwendiges und Zufälliges; das Wirkliche wie das Mögliche — alles liegt in dem unermeßlichen Begrif des göttlichen Erkennens — des Allwissens, des Vorherwissens, des Schauens Gottes (scientia media, naturalis, libera, visionis). — Der Unendliche muß, er nur allein kann sich selbst kennen — auf das innigste, anschauendste und vollkommenste kennen. Nur Gottesgeist vermag der Gottheit Tiefen zu erforschen. Und dann die Welt, mit allem ihrem Innhalt; dieser ganze, unermeßliche — mit sichtbaren und unsichtbaren Wesen in zahlloser Menge erfüllte Raum; mit allen ihren Kräften, innersten Bestimmungen und Thätigkeiten; Gradationen und Mannichfaltigkeiten; mit allen ihren Zuständen, Richtungen und Verkettungen — die ganze unendbare Folge ihrer Veränderungen: und noch mehr! aller möglichen Welten Menge, sind der Gegenstand des unendlichen, göttlichen Erkennens. Staub und Sonnen, Körper, Geister und Seelen, mit allen ihren geheimsten, verborgensten Regungen, Trieben, Bewegungen, Gedanken, Wünschen und Absichten. **Er** ist der **Herzenskündiger.**

Wieviel Wassertropfen in dem Ocean! Wieviel Sandkörner an seinen Ufern! Wieviel Bestandtheilchen an einer Pflanze! Wieviel Blätter an einem Baum! Wieviel Glieder, Adern und Zäserchen an einem Körper!

Wieviel Gedanken, Begriffe, Urtheile, Empfindungen und Neigungen in einer Seele! Wieviel Veränderungen in einem Jahr, an einem Tage, in einer Stunde und in jedem wirklichen Moment! Welch eine Kette von Schiksalen bei einem Menschen! Wieviel Abwechselungen und Revolutionen in einem Staat! Was für eine Reihe von Bewegungen! welch' unzählbare Menge der Faktorum in jedem Theil des Universum! und welch' unaussprechliche Summe des Ganzen! Und dies alles zählt, wägt, kennt und weiß der Unendliche. Unendlicher! wie groß bist du!

Anmerkung. Eine physikalisch astronomische Erläuterung der unermeßlichen Verstandeskraft Gottes findet sich in Reuschens Syst. metaph. pag. 697-711. aus Wolfens Specimen physicæ ad Theologiam appl.

II. Art und Beschaffenheit des göttlichen Erkennens. — In welchem ungeheuern Abstand verliert sich Menschen- und Engelverstand gegen Gottesverstand, bei der Betrachtung der unendlichen Vorstellungsweise Gottes! Wie viel reiner, höher und vortreflicher sind Gottes Gedanken, als der Menschen Gedanken!

1) Gott denkt nicht abstrakt, wie wir. Abstrakt denken ist Vollkommenheit; aber nur für uns. Gott denkt jedes individuell mit allen seinen Bestimmungen, einzeln, ganz so, wie es ist; vollkommen nach allen

seinen wirklichen Eigenschaften, nach allen seinen Theilen und Zuständen: nicht wie wir — unter Bildern und Zeichen; nach Klassen, Geschlechtern und Arten (s. Kästner von der Art, wie allgemeine Begriffe in Gott sind).

2) Die allerreinste, göttliche Geisteskraft leidet keine Sinnlichkeit, keine Phantasien und Träumereien; keine von außen ihr zukommende, von Umständen und Entfernungen abhängige; oder in unordentlichen Mischungen auseinander erzeugte Bilder und Vorstellungen: so wenig als irgend eine der niedern Erkenntnißfähigkeiten.

3) Gottes Denken ist nicht, wie das Denken der Menschen, mit Unvollkommenheiten und Mängeln gemischt. Keine Dunkelheit — lauter Licht, vollkommenes, göttliches Licht! Keine Verwirrung — lauter Ordnung, höchster Zusammenhang, innigste Harmonie! Keine Unwissenheit, kein Irrthum, kein Zweifel; keine Meinungen, keine Hypothesen, keine Wahrscheinlichkeit! — lauter Evidenz, Durchschauen — Durchdringen bis in das innerste Wesen der Dinge: lauter Bestimmtheit, Zuverläßigkeit, Wahrheit! Keine Unwirksamkeit oder Trägheit — lauter Wirken und Leben. — Wohl weiß Gott aber auch, was ich nicht weiß; wo ich zweifle oder irre; wo meine Einsicht zu schwach, zu kurz, zu mangelhaft und schwankend ist — meine Erkenntniß unvollständig, träge und todt. Auch die Finsterniß und Nacht meiner Seele ist vor ihm Licht und Tag.

4) Gott denkt ohne Mühe, ohne Anstrengung, ohne Nachlaß, ohne Folge. Der Hüter der Menschen schläft nicht. Unsere sorgfältigste Vergleichungen, unsere ernsthafteste Untersuchungen, unsere tiefsinnigste Spekulationen, unsere schärfste Räsonnements, unsere geübteste Beweisfertigkeiten, unsere beste Reflexionen: alle die Produkte des Nachdenkens, betrachtender, emsiger Wißbegierde — wie viel Aufwand und Anstrengen der Seelenkraft erfordern sie? Wie oft werden sie unterbrochen und gehindert? Wie so nach und nach, in vielfacher, stufenweiser Aufsteigung, müssen sie zur Reife gebracht, gesammelt und geordnet werden? Wie langsam müssen wir uns aus Dunkel in Klarheit und Licht hinaufarbeiten? Dies alles schikt sich nicht für den allfassenden, allwirkenden Gottesverstand. Höchste Vernunft — allerdeutlichstes Durchschauen des allgemeinen möglichstgrößten Zusammenhangs: höchste Wissenschaft — lichtvolleste, entscheidendste Darstellung und Befassung aller möglichen Wahrheiten und der zureichendsten Wahrheitsgründe: die absoluteste Untrüglichkeit und Unverfehlbarkeit gehört zur göttlichen Natur. Welch ein Begrif ist das! Welch ein Umfang! Welch unermeßlicher Reichthum des Verstandes Gottes!

Zur praktischen Anwendung.

Du Allzeugender! Du Seher der Herzen! — Geisterprüfer! Vor Dir ist alles aufgedekt, blos und entfaltet; Du verfolgest mich bis in die verborgenste Gänge. Du kennest auch meine geheimste Triebe, meine verdektesten Begierden. Jeder sich bildende Gedanke, jedes hervorstrebende Verlangen; auch die schwächste Regungen, die halbreife Wünsche — der innerste Keim meiner Geistesthätigkeit, wird von deinem alldurchdringenden Verstande durchdrungen. Mein Dichten und Wollen und Wirken siehest Du — Du Allsehender! Mir selbst bin ich oft Räthsel — mir fremd: du enthüllest mich ganz, kennest mich durch und durch, besser als ich. Fortgang, Wachsthum, Ausbesserung, Abnahme, Fall und Verderben missest du, nach dem Maas deiner ewigen Untrüglichkeit. Du wägest Geister — hast auch mich gewogen, auf der Waage der Wahrheit. Du weißest alles. Welch schauervoller, demüthigender, niederschlagender — tödtender Gedanke für den Verruchten, den Lasterhaften, den Freund der Bosheit und des Falschen — „Ewiger! Du ergründest die Abgründe meines Herzens; Du erforschest, was mir selbst in mir unerforschlich ist: Du kennest mein Innerstes“. Welch ein Trost, welch

erhabene, Freudigkeit und Leben ausströmende Ueberzeugung für den Guthandelnden, Rein und Aufrichtiggesinnten — die Ueberzeugung des Allwissens Gottes! Zeuge meiner Rechtschaffenheit, wo kein Zeuge mehr ist! Verkannt von Menschen — kennest du mich, du Geisterkenner! Vor dir ist nichts verlohren. Jeden guten Gedanken, jedes Wollen des Guten — auch wenn ich nicht Kraft habe, es zu wirken; jedes wohlthätige Streben, jedes mitleidige Gefühl, jedes Bemühen Ihm zu gefallen — auch die reuevolle Mißbilligung meiner Verfehlungen, den leisesten Seufzer um Stärkung im Guten — kennt und vernimmt, der Ewige. Du allbegreifender, unbegreiflicher Gottesgeist! Vor Ihm wirf dich nieder, armer, schwacher, unwissender Mensch, und bete, zu deiner Aufrichtung und deinem Trost, die Majestät dieser Gottheit an!



Vollkommenster Wille.

Der Uebergang von dem höchsten Verstande zu dem vollkommensten Willen ist leicht und natürlich. Den Begrif von dem vollkommensten Gotteswillen finden wir durch eben den Weg, der vorhin gezeigt worden ist.

Endlicher, menschlicher Wille ist das Vermögen, nach deutlichen Einsichten und Beurtheilungen, das Gute zu begehren und das Böse zu verabscheuen. Nun aber die Unvollkommenheiten und Einschränkungen! Nur Vermögen ist es. Oft lieben wir aber das Gute nicht — wollen es nicht, das wir lieben und begehren sollten. Oft hassen und meiden wir nicht das Böse, das wir meiden und hassen könnten und sollten. Unser Wille ist bei weitem nicht innig genug — zu träg, zu schlaff; oft mit sich selbst im Streit — zu unentschieden und unentschlossen; zu disharmonisch und zu veränderlich. Nun wollen wir dies, und bald hernach das entgegengesezte *). Und über dies alles — die Ohnmacht des menschlichen Willens! Was wir auch etwa gern wollten, das sind wir zu schwach zu bewirken.

*) Petita relinquimus, relicta repetimus: alternæ inter cupiditatem nostram & pœnitentiam vices sunt. SEN. *de vita beata.*

Gotteswille — kann diesen Mängeln und Unvollkommenheiten nicht unterworfen seyn. Räume man sie hinweg. Was ist nun der Wille Gottes? Die einfachste Wirkung, da Gott alles nur mögliche Gute auf das innigste, beständigste und wirksamste begehrt und alles gedenkbare Böse verabscheuet und hasset, ist Wille Gottes.

Erster Saz. Gottes Wille, wie Gottes Verstand, ist der wahrste und reinste Wille. Diese höchste Wahrheit schließet alle Gleichgültigkeit gegen das Gute, und alle die trügliche Apparenzen aus, wodurch der endliche, unvollkommene Wille bestimmt wird, unter dem Schein des Guten etwas Böses zu begehren, oder unter dem Schein des Bösen etwas Gutes zu verabscheuen. Die höchste Reinigkeit des göttlichen Willens leidet keine sinnliche Begierden — Triebe, Instinkte, Leidenschaft und Affekt. Gottes Wille hänget mit den allerdeutlichsten Vorstellungen aufs genaueste zusammen.

Anmerkung. Also sind in Gott keine Affekten? — Nicht das, was eigentlich Affekt genennet wird; nicht so, wie wir sie bei Menschen finden. Keine Bewegung, keine Unruhe, keine Unordnung in dem innersten Wesen Gottes; wohl aber die darin enthaltene Realität, und die davon abhängende Wirkungen, dürfen wir auch dem

vollkommensten Wesen zueignen. Gott liebt, Gott haßt, Gott zürnt auch. Dies alles aber ist bei dem Vollkommensten kein menschlicher Affekt. Auch wenn Gott eine Reue beigeleget wird, so kann damit doch nur eine der Absicht Gottes zuwiderlaufende Wirkung bezeichnet werden (affectus non sunt in Deo *affective*, sed *effective*; non *formaliter*, sed *materialiter*).

Zweiter Saz. Gottes Wille, wie Gottes Verstand, ist durchaus unwandelbar und unabhängig. D. h. das Gute, das Gott liebt, muß er ewig lieben: das Böse, das er hasset, muß er ewig hassen — die Liebe des Guten und der Haß des Bösen, eines wie das andere, muß unveränderlich und gleichunendlich seyn. Alle die Veränderungen der äußerlichen Dinge und Gegenstände des Wohlgefallens und Mißfallens Gottes können in der innern Oekonomie des göttlichen Willens keine Veränderung hervorbringen. Gottes Wille ist nach ewigen und unveränderlichen Gesezen für das Gute, und wider das Böse bestimmt. „Aber wie ist das zu begreifen? Der Wille Gottes soll schlechterdings bleiben, wie er ist, und von jeder Beschaffenheit und Veränderung der äußern Gegenstände gänzlich unabhängig seyn. Wenn Gott den Sünder hasset, und dieser bessert sich: wird er ihn dennoch hassen? und wenn er den Tugendhaften liebt, und dieser nun den Weg der Tugend verläßt, wird er ihn

dennoch lieben?" — Der Wille Gottes bleibt in seinen Gesezen unverrükt. Nur das, was zuvor ein Gegenstand seines Wohlgefallens war, kann nun ein Gegenstand seines Mißfallens und Hasses werden. Nicht der Wille Gottes — nur die Gegenstände haben sich geändert. Nehme man ein Gleichniß! Ein Regent entwirft in seinem Staat bleibende und unveränderliche Geseze, Gutes zu belohnen und Böses zu bestrafen. Aus einem guten Bürger wird ein Rebell, und leidet anstatt der vorigen Belohnungen — nun Strafe: oder ein Verbrecher bildet sich zu einem nüzlichen Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, und empfängt statt der vorhin gelittenen Strafen nun die Belohnungen verdienter Bürger. Die Geseze des Staats sind doch immer, wie vorhin. Der Regent hat seine Gesinnungen darum nicht geändert. Eben so in der großen Oekonomie Gottes! Der Unendliche denkt alle die succeßiven Zustände eines jeden einzelnen Dinges miteinmal. Die ganze Folge seiner Veränderungen macht darum so wenig in der Vorstellung Gottes, als in dem Willen und den Gesinnungen des Unendlichen einige Veränderung. (Deus cogitat *successiva* quidem, nec tamen *successive*).



Freiheit Gottes.

Fahre man auf dem vorigen Wege fort, die Begriffe von den Eigenschaften der vollkommensten Substanz aufzufinden! Endliche Freiheit ist nun doch nichts anderes als das Vermögen zu wählen — nach Wahl zu handeln. D. h. nach Beschaffenheit der Bewegungsgründe eines dem andern zu präferiren; zu dem einen oder zu dem andern sich zu bestimmen. Aber Unvollkommenheit hierbei ist — daß wir eine Zeitlang unentschlossen bleiben, unsere Entscheidung suspendiren müssen, bis wir jene Gründe genau erwogen und eingesehen haben; daß die Motiven oft selbst zu undeutlich, verworren und unzureichend sind. Oft wählen wir darum falsch; oft ändern wir uns in unserer Wahl — empfinden Reue, wenn wir übel gewählt; wählen eins um das andere. Gottesfreiheit — nachdem wir jenen Begrif gereiniget, von allen anhängenden Mängeln gesondert — ist unendliche Wahl; die ungezwungenste, unabhängigste und unwiederruflichste Bestimmung, aus den allerdeutlichsten, allerzureichendsten, alleruntrüglichsten Gründen, zu dem, was das Beste — Gottanständigste, Gottwürdigste ist. Diese höchste Freiheit, diese vollkommenste und unabhängigste Wahl Gottes läßt sich von dem höchsten Verstande und dem vollkommensten

Willen des unendlichen Geistes durchaus nicht trennen. Die allerdeutlichste Vorstellungen und Bewegungsgründe sind ein wesentliches Eigenthum des höchsten Verstandes. Die innigste und festeste Bestimmung fürs Gute hänget mit dem vollkommensten Willen zusammen. Der unendliche Geist muß auch das allerfreieste Wesen seyn.

„Aber Gott muß doch immer das Beste wählen. Er kann nichts anderes wollen oder wirken als das Beste, und diese Nothwendigkeit ist ja doch in seinem innersten Wesen gegründet.“ — Mit diesem Einwurf hat man bisweilen die Freiheit Gottes bestritten. Immer liegt bei dem Streit über Freiheit Verwirrung der Begriffe zum Grunde. Immer sezt man voraus, daß — wenn ein Wesen vernünftigerweise, d. h. nach der Vorschrift der Güte und Weisheit, nicht anders handeln kann, und insofern die Handlung nothwendig ist — nun auch schon seine physische Kraft, aus unbedingter Nothwendigkeit, nur einzig dazu bestimmt seyn müsse. Gott handelt nach den allerdeutlichsten Vorstellungen. Aber eben das ist die höchste und vollkommenste Freiheit; der höchste Vorzug eines moralischen Wesens. Ist die höchste und vollkommenste Freiheit darum weniger Freiheit? Alles ist doch Wirkung seiner unabhängigsten, selbstthätigsten Kraft. Das Rechtverhalten Gottes (rectitudo actuum divinorum), d. i. die allerinnigste Uebereinstimmung seiner Handlungen mit dem Gesez der Vollkommenheit, ist freilich nothwendig.

Aber diese Nothwendigkeit müssen wir aus seiner höchsten moralischen Güte und Vortreflichkeit herleiten. Gott kann nichts böses wollen. Alles, was Gott will und thut, ist recht und wohl gethan — und muß es seyn. Aber darum bleibet nun doch das Gegentheil von dem, was Gott außer sich wirkt, seiner Natur nach möglich; und die physische Kraft Gottes könnte doch das entgegengesezte wohl überhaupt wirklich machen, wenn schon Güte und Weisheit es nun nicht wirklich werden lässet. Diese moralische Nothwendigkeit hebet die Freiheit nicht auf. „Das physische und moralische Wesen aber ist in Gott einerlei." Freilich einerlei, so wie alle und jede Eigenschaften in dem Unendlichen — eins sind; aufs innigste zusammenverbunden. Aber in unserer Erkenntniß, in der Vorstellung müssen wir sie doch unterscheiden, wenn wir unsern, ohnedies sehr unvollkommenen Begriff nicht vollends verwirren wollen. „Aber die moralische Eigenschaften sind doch eben so absolut nothwendig in Gott, wie die physische." Das sind sie. Auch Freiheit kommt Gott nothwendig zu. Aber ganz was anderes ist — ob Gott nun alles aus absoluter und physischer Nothwendigkeit thue und handele?



Seligkeit des vollkommensten Geistes.

Alle endliche und menschliche Glükseligkeit entspringet aus dem Anschauen des Guten, dem Bewußtseyn gewisser Vollkommenheiten, und bestehet wesentlich in dem Genuß des Vergnügens. Ist es wahres und dauerndes Vergnügen: nun auch wahre Glükseligkeit! Glükseligkeit steigt und wächst nach der Größe der Vollkommenheit, nach der Menge der Genießungen, nach der Klarheit und Innigkeit, mit der wir das Gute erkennen und empfinden. Seligkeit ist nur der erhöhte Begrif von Glükseligkeit. Ein Wesen, das so viel und so großes Gutes, und so innig und so rein, als es dessen empfänglich ist, genießet — ist ein seliges Wesen. Seligkeit Gottes ist der innigste, vollständigste und ungestörteste Genuß der allerreinsten und allerhöchsten Vollkommenheit. Alles, was endliche Glükseligkeit schwächet oder hindert, muß von dem Begrif der höchsten Seligkeit Gottes gesondert und getrennt werden. In Gott — kein Mangel, kein Bedürfniß, keine Unruhe, kein Ueberdruß, kein Wechsel, keine Mischung, kein Stören reiner, heiliger Freuden! Keine ungestillte Begierden, keine betrogene, eitele Hofnungen; keine nichtige, fehlgeschlagene, unvollendete Wünsche! kein unruhiges, banges Erwarten; kein innerer Kampf, kein stilles Sehnen



der Natur! keine Schwachheit, kein Schmerz, kein Leiden! — Für dies alles aber, unbegreifliche, unaussprechliche, unerschöpfliche Gottesfülle. **Das unendliche Wesen muß auch das allerseligste Wesen seyn.** Wenn der Unendliche in sich selbst die ganze Fülle aller nur möglichen Vollkommenheiten — Wesensvollkommenheit, intellektuelle und moralische Vollkommenheit, aufs innigste, anschauendste und allerdeutlichste erkennet; und aus sich selbst, als dem höchsten Gut, und der einzighöchsten Quelle alles Guten, als dem allgenugsamen und allzureichenden Wesen die höchste, ununterbrochene Zufriedenheit genießet: so muß er auch das allerseligste Wesen seyn.

„Aber der Abscheu Gottes an dem Bösen, sein Haß gegen Thorheit und Sünde, sein innigstes Mißfallen an dem lasterhaften Menschen: wird nicht dadurch die höchste Zufriedenheit Gottes doch auch gestört, oder seine Seligkeit gemindert?" — Stelle man sich die Sache nicht so menschlich vor! Eben darum freilich, weil er das Gute unendlich liebt, muß auch sein Haß gegen das Böse unendlich seyn. Beides aber macht in Gott die allervollkommenste Harmonie und die seligste Eintracht seines Wesens aus. So wenig ist eines dem andern zuwider. „Sünden betrüben Gott" ist nach menschlicher Weise geredet; und heiset nur so viel — der Sünder macht sich zu einem Gegenstand des unendlichen Mißfallens Gottes. In Gott selbst denke man sich darum keine Unruhe oder menschenähnliche Bewegung und Leidenschaft!

Allkraft.

Allkraft.

An uns selbst wissen wir es, was unter dem Begrif der Macht verstanden wird. Wirksamkeit der Kraft nennen wir — Macht. Jemehr eine Kraft wirket, oder wirken, ausrichten und hervorbringen kann, um so mächtiger; insofern eine Kraft etwas hervorzubringen oder zu wirken nicht vermag — ohnmächtig. Vielmacht — ein Vermögen vieles zu wirken. Allmacht — allwirkende Kraft, für alles zureichend, was möglich ist.

„Also nur auf das Mögliche soll die Allmacht sich erstreken? Dies scheinet Einschränkung. Warum nicht ohne diese Einschränkung — auf alles?“ Aber was an sich nicht möglich ist, das ist ja nichts. Was unmögliches können; heißet, etwas können, das nichts ist. Etwas und Nichts ist Widerspruch; in Gott ist kein Widerspruch. Unmöglichkeiten sind darum auch das Werk der Allmacht nicht. Gott selbst kann nicht machen, daß der heutige Tag der gestrige sei; daß der Mensch ein Stein, oder das Thier — eine Pflanze; daß die gute Handlung ein Verbrechen, oder Laster — Tugend sei. Der Allmacht unmögliche Dinge zuschreiben, oder von ihr Widerspruch erwarten: das heißet die Allmacht selbst entwürdigen,

„Aber! bei Gott ist doch kein Ding unmöglich.“

Was heißt dies? Nur soviel kann es heißen: alles, was nur an sich selbst nicht widersprechend ist, alles Mögliche, kann Gott auch wirklich machen; auch was nur irgend eine endliche Kraft unzureichend ist hervorzubringen, was für sie unmöglich ist, für das ist dennoch die unendliche Gotteskraft hinreichend.

Ueberhaupt alles, was bei der Wirksamkeit endlicher und beschränkter Kräfte von Unvollkommenheit und Mangel sich findet, das muß nun auch von dem Begrif der Allkraft Gottes gesondert seyn. Also — kein Nachlaß, kein Stillstehen, keine Abnahme, keine Verringerung, kein Erschöpfen! Dies alles ist nur Einschränkung der endlichen Kraft.

Schaffen und Vernichten sind Wirkungen, die nur allein der Allmacht zugeeignet werden können. Einen klaren und positiven Begrif können wir uns überall weder von dem einen, noch von dem andern machen; wie aus Nichts — Etwas; oder aus Etwas — Nichts werden könne? Der Uebergang von dem einen zum andern: von Nichts — zu Etwas — in Wesen und Seyn; oder von Etwas — aus Seyn und Wesen, in Nichts; liegt ganz außer der Sphäre unserer Begriffe. Aber nichts unmögliches entdeken wir in der Vorstellung, die wir uns davon machen. Und was nur an sich nichts unmögliches, nichts widersprechendes ist, das kann die Allmacht wirklich machen. Im Gegentheil entdeken

wir doch auch keine Spur, kein einziges Datum, von dem wir etwa zu dem Gedanken übergehen könnten, daß irgend eine endliche Kraft eine von diesen Wirkungen hervorzubringen vermögend sei.

Der Allgeist Gottes muß auch ein allmächtiger Geist seyn. Jede Substanz hat Kraft. Die unendliche Substanz — unendliche Kraft. Und diese nennen wir Allmacht. Allmacht gehört darum wesentlich in den Begrif des Unendlichen.

Weisheit und Güte.

1. Weisheit bestehet ihrem Begrif nach, wie wir ihn von endlichen Kräften abziehen können, in der Wissenschaft, mit guten Absichten auch schikliche Mittel zu verbinden. Die Güte der Absicht, d. i. die in dem Zwek oder der Absicht enthaltene Realität: und die Schiklichkeit der Mittel, die zu solcher Absicht angewendet werden, sind zwei wesentliche Merkmale eines Weisen. Und hiernach steigt die Weisheit zu verschiedenen Graden hinauf. Jemehr Güte und Realität in der Absicht selbst enthalten ist; und je schiklicher, passender, angemessener die Mittel gewählt sind: um so höhere Weisheit.

In Ansehung der Mittel lässet sich besonders ihre Vorzüglichkeit aus folgenden Eigenschaften bestimmen: Kürze und Zuverläßigkeit, Fruchtbarkeit und Vollständigkeit. Je kürzer die Mittel sind, das ist, je eher und leichter sie zum Zwek führen; je sicherer und entschiedener jener Zwek sich dadurch erreichen läßt; je fruchtbarer und vollständiger sie sind: um so viel größer ist ihre Vollkommenheit.

Unendliche Weisheit kann nun nichts anders seyn, als die richtigste und abgemessenste Verknüpfung

der besten Zweke mit den schiklichsten und vollkommensten Mitteln. Der unendliche Geist muß auch die höchste und vollkommenste Weisheit besizen. Denn diese Vollkommenheit gründet sich unmittelbar auf die Hoheit des unendlichen Verstandes. Der höchste Verstand muß auch die beste und vollkommenste Zweke sowohl, als die dazu nöthige und dienliche Mittel, in ihrem ganzen Umfang, nach allen ihren innersten Verhältnissen und in ihrer eigenen Vorzüglichkeit auf das deutlichste erkennen.

II. Güte, unendliche Güte — Allgüte Gottes folget eben so unmittelbar aus der höchsten Vollkommenheit des göttlichen Willens.

Endliche, menschliche Güte, ist die Geneigtheit, das Bestreben, andern wohl zu thun. Aber wie eingeschränkt ist diese Güte! Eingeschränkt sowohl nach dem innern Grad jenes Bestrebens, als in ihrer Dauer. Eingeschränkt auch in Ansehung dessen, dem sie zu theil werden soll, gegen den wir sie erweisen. Das Verlangen wohlzuthun ist nicht immer innig und lebhaft genug; oft zu schwach, zu träge — oft veränderlich. Und mit allem Bestreben, auch mit dem besten Willen — wie wenig Gutes vermag ein endliches Wesen andern zu erweisen! Wie unvermögend ist diese Güte! das Nöthigste, das Wichtigste, das Größte kann der Sterbliche auch bei den besten Gesinnungen nun doch nicht wirken. Auf wie wenige ist alle endliche Güte beschränkt! Auch

der größte und mächtigste Monarch kann nicht einmal denen allen, die seinem Gebiet unterworfen, seine Güte empfinden lassen.

Gottesgüte — ist die allerinnigste Geneigtheit, das allerbeständigste und allerthätigste Bestreben, allen, nach dem Maas ihrer Empfänglichkeit, alles Gute mitzutheilen, und geniesen zu lassen. Der Unendliche muß auch unendlichgütig seyn; er will Gutes für alle und auf das allerinnigste, wirksamste und beständigste. Auch für Menschen — für jeden und für mich will er es. Gott ist der höchste, ewigtreue, allgemeine Menschenfreund. Gottes Liebe ist langmüthige, unpartheiische, aufrichtige Liebe.

Gerechtigkeit.

Nehme man die beide vorige Begriffe zusammen; so bildet sich hieraus der Begrif von der unendlichen Gerechtigkeit Gottes. Auch die Erklärung der Alten, welche die Gerechtigkeit in der Fertigkeit sezen, jedem das Seine zu zuscheiden (habitus ſuum cuique tribuendi) leidet, in einem gewissen Sinn, ihre Anwendung auf den Unendlichen. Nur muß man unter dem *ſuum cuique* nicht etwa dasjenige verstehen, was jeder mit vollkommenem Recht von einem andern fordern kann. Nicht in einem jeden Verstande, wie wir etwa vor Menschen gerecht sind, lässet sich dieser Begrif auf Gott anwenden Vor Menschen bin ich gerecht, insofern ich das thue oder unterlasse, was den vollkommenen Rechten anderer entspricht. Ein solches Verhältniß findet zwischen dem Endlichen und Unendlichen überall nicht statt. Aber wenn das ſuum cuique nichts anders bedeutet, als was für jeden sich schikt, (quod cuique convenit) was eines jeden Verhalten angemessen ist; was nach dem Geseze der Ordnung und Schiklichkeit ihm wiederfahren kann und soll: dann dürfen wir auch diesen Begrif auf den Unendlichen übertragen.

In der neuern Philosophie hat man sich bemühet, den Begrif von Gerechtigkeit näher an ihre Quellen

hinzuführen. Weise Güte — sagt man, oder richtig angewandte Güte, ist Gerechtigkeit. Weisheit und Güte: diese zwei Merkmale, halten den ganzen Begrif von Gerechtigkeit zusammen. Auf Güte und Weisheit muß alle Gerechtigkeit gegründet seyn. Nach dem Maas der Güte und nach dem Grad der Weisheit, lässet sich auch die Gerechtigkeit auf mancherlei Weise erhöhen. Der Gütige ist geneigt, andern wohlzuthun. Aber die Weisheit lehret ihn, das zwekmäsige Verhältniß und die genauproportionirte Art und Ordnung, wie seine Güte angewendet werden soll. Ein Mensch kann gut seyn, aber wenn er seine Wohlthaten nicht nach der Regel der Weisheit anwendet, so kann seine Güte demjenigen selbst zum Schaden gereichen, der sie empfängt. Gerechtigkeit verbindet beides — Weisheit und Güte.

Die höchste, unendliche Gerechtigkeit kann nichts anderes seyn, als unendliche Güte, nach den Gesezen der höchsten Weisheit angewendet. Also — durchgängige, genaueste, abgemessenste Vergeltung, jeder — auch der geringsten, guten oder bösen Handlung, jedes freihandelnden Wesens.

Jenem obersten Vergeltungsgesez zufolge sind Strafen und Belohnungen für die höchste Gerechtigkeit gleichwesentlich. Daher der Unterschied der strafenden und belohnenden Gerechtigkeit. Beides sind nur besondere Anwendungen der Gerechtigkeit, nach der

verschiedenen Beschaffenheit der Subjekte und Gegenstände. Für den Guten — Gutes: und Böses — für den, der Böses thut. Der Allgerechte kann doch den Sünder nicht, wie den Unschuldigen, behandeln. Das Gesez der Ordnung macht diesen Unterscheid durchaus nothwendig. Gleiche Folgen, gleiche Vergeltungen: für ein ungleiches Verhalten — hebet alle Schiklichkeit und Ordnung auf.

„Aber wie können die Strafen ein Gegenstand des Willens Gottes seyn? Strafen sind doch Uebel: kann denn Gott das Uebel wollen?“ Nicht als Uebel will er sie; sondern nach der darin enthaltenen und dadurch zu erreichenden Realität. Was denn für Realität? Aufrechthaltung des Gesezes der Ordnung; richtiges Verhältniß, Proportion der Folgen und der Handlungen! Gewirktes Uebel kann nicht ohne gelittenes Uebel seyn. Und gewirktes Gutes muß auch der Genuß des Guten begleiten. Sonst wäre überall keine Ordnung und keine Harmonie.

Das ist es, was eigentlich den innern Zwek der Strafen ausmacht, der in der Natur der Sache selbst, ohne irgend eine äußere Rüksicht, enthalten ist. Genugthuung (finis satisfactorius) ist es, insofern als die Erhaltung jenes obersten Gesezes, worauf Ordnung und Schiklichkeit gegründet, nothwendig damit zusammenhänget. Besserung des Sünders, Sicherstellung der Unschuldigen, Warnung und Beispiel für andere, machen zusammen nur den äußern Zwek der Strafen aus.

Heiligkeit.

Heilig nennen wir etwas, insofern es von Unvollkommenheit abgesondert ist. Die höchste Heiligkeit bestehet in der gänzlichen, absolutesten Absonderung von aller gedenkbaren Unvollkommenheit.

Das unendliche Wesen muß auch das allerheiligste Wesen seyn. Ein Wesen, das alle nur mögliche Vollkommenheiten in sich vereinigt: in dem kann keine Unvollkommenheit, kein Mangel seyn; denn jeder Mangel und jede Unvollkommenheit müßte ja doch eine Realität weniger seyn. Das All der Vollkommenheit ist der Begrif des Unendlichen. Die unendliche Heiligkeit gehört also zu seiner Natur.

Unendliche Heiligkeit erstreket sich über das ganze Wesen Gottes. Seine Natur, sein Wille, seine Rathschlüsse, seine Absichten, seine Wirkungen — alles an ihm muß heilig seyn.

Die Heiligkeit des Willens Gottes schließet freilich auch den unendlichen Abscheu gegen das Böse in dem Begrif. Aber ob hieraus schon die Ewigkeit der Strafen sich herleiten lasse? — „Das ewige Gesez

Gottes kann doch niemals ganz ohne Wirkung seyn. Das würde es seyn, wenn jemals das Böse nicht gestraft: also der Sünder jemals von Strafen völlig befreiet würde." So schließet Crusius. Aber bestimme man erst, von was für Strafen dies gelten soll. Ist die Rede von wirklichen und positiven Empfindungen, oder nur von einem Zurükbleiben in Vollkommenheit? Die Unendlichkeit, die ewige Dauer der Strafen, von dieser leztern Art, scheinet allerdings in der Natur der Sache gegründet zu seyn. Wenn ich z. B. 10 Jahre mich versäumt — nachläßig, unordentlich, lasterhaft gelebt habe: so ist nun das, was ich in jener Zeit an Erkenntniß, an Wahrheit und Tugend hätte gewinnen können, ewig für mich verlohren. Ich bin und bleibe so viel weniger, als ich hätte seyn können. Ich bleibe immer um 10 Jahre zurük. Alles, was ich thue, kann ich nur für die Zukunft — nicht für das Vergangene thun. Vergangen — einmal verlohren, ist ewig verlohren.

Simplicität.

Alle jene Eigenschaften hängen mit dem Begrif des Unendlichen nothwendig zusammen. Aber das Wesen nun selbst, das Subjekt, das sie hält, und dessen innerste Kraft, zu welcher Ordnung uns bekannter Wesen wir es zurückführen wollen? Auch der Begrif von Substanz muß unendlich erhöhet werden. Das selbstständigste Wesen Gottes muß ganz was anderes seyn, als wir uns sonst unter körperlichen Substanzen, oder einer denkenden Seele vorzustellen pflegen, wenn wir einem von diesen Selbstständigkeit zueignen. Der Unterscheid kann nicht etwa nur in einer verschiedenen Modifikation enthalten seyn. Und wir kennen ja die innerste Substanz keines einzigen Dinges. Wie vielweniger dann die ewige und selbstständige Grundkraft des Unendlichen! Dürfen wir es auch bei einer so unvollkommenen Erkenntniß wagen, noch einige Eigenschaften dem Unendlichen beizusezen, welche die Art seiner Existenz näher bestimmen? — Mit der vorsichtigsten Bescheidenheit müssen wir uns freilich hier an den Grenzen unserer Fassung halten; nicht zu viel — nicht mehr wissen oder entscheiden wollen, als die Eingeschränktheit unseres Verstandes zu erreichen vermag. Aber die Existenz des Unendlichen kann doch nicht

körperlich — nicht durch irgend einen gewissen Raum beschränkt — nicht in mehreren solchen Wesen vervielfältiget seyn. **Einfach**, **allgegenwärtig** und **einzig** muß das Unendliche seyn.

Simplicität gehöret wesentlich in den Begrif von einem Geist. Zusammengesezt seyn, widerspricht dem Begrif eines Geistes. Gott ist der unendliche, der vollkommenste Geist; also muß er auch in dem allerausnehmendsten, eigentlichsten und absolutesten Verstande einfach seyn. Sein Begrif und seine Natur schließet jede gedenkbare reelle Zusammensezung aus: sei es Komposition aus Materie und Form, aus Subjekt und Accidenzen — oder wie sie immer heißen mag. **Gott ist eins und alles.** Alles, was in Gott ist, das ist er selbst. In dem genauesten Sinn immer mit ihm selbst einerlei — ganz sich gleich. Jede Eigenschaft Gottes involvirt sein ganzes Wesen. Wo eine ist, sind **alle** (Deus est absolute simplicissimus).

Und wozu auch dem Unendlichen eine Vereinigung mit dem Körper? Der Grund hiervon, den wir uns irgend denken können, müßte doch nur in einer Einschränkung liegen.

Zum Nachdenken und weitern Prüfen wage ich einen Gedanken beizusezen, der vielleicht zu einem neuen Beweisgrund führen dürfte, daß das unendliche Wesen auch das allereinfachste Wesen sei; wenigstens scheinet die Analogie dahin zu leiten.

Wie denn?

1) Je wirksamer ein Wesen ist, desto einfacher muß es seyn. Denn

a) Last und Schwere bestimmt doch immer ein Wesen mehr auf einen gewissen Punkt, und scheinet einer ausgebreiteten Wirksamkeit hinderlich zu seyn.

b) Unter den Körpern finden wir schon diesen Unterscheid. Lichttheilchen — Luft — Aether — Feuer: feinere Körper, sind auch geschikter zu wirken.

c) An uns selbst nehmen wir hiervon etwas wahr. Bewegsamkeit und Wirksamkeit wird durch einen schweren, trägen, überladenen Körper aufgehalten und gehindert. Wir sind weniger thätig als sonst.

d) Warum werden wohl auch die Leiber der Seligen wirksamer und agiler seyn? — Weil sie von der gröbern Materie gesondert, nicht so lästig und schwerfällig, als jezt.

e) Auch ist wohl überhaupt nur die Masse der Körper, ihr bestimmter Inhalt, ihre Schwere, die einzige Hinderniß, warum Körper nicht eigentlich eine Bewegung anfangen, nicht eigentlich wirken können. — Muß ich nicht schließen? Wirksamere Kräfte müssen von den uns bekannten körperlichen Kräften

unterschieden — müssen feiner, einfacher, geistiger seyn. Und darf ich nun nicht weiter schließen?

2) Das allerwirksamste, selbstthätigste und selbstbeständigste Wesen, muß auch das allerfeinste, allereinfachste, allergeistigste Wesen seyn. — Aber wie einfach? — Das weiß ich nicht. Einfach aber in dem möglichsthöchsten Grad. Materiell doch aber? Nicht materiell, nicht zusammengesezt, wie eines der mir bekannten materiellen oder körperlichen Wesen. Einfach über allen körperlichen Begrif. Das äußerste aber kenne ich nicht.

Allgegenwart.

Die Allgegenwart, wie jede andere Eigenschaft Gottes, führet den Charakter der Unendlichkeit, und darum auch der Unbegreiflichkeit mit sich. Nur so viel verstehen wir: Gott muß allgegenwärtig seyn; weil sein ganzes Wesen und jede seiner Eigenschaften unermeßlich, d. i. ganz keines bestimmbaren Verhältnisses zu irgend einer gegebenen Größe fähig ist. Gotteserkenntniß, Gottesgüte, Gotteskraft — wie groß denn? Wie vielmal denn größer, als der Verstand und die Kraft eines Menschen, eines Engels oder irgend eines andern endlichen Wesens? Wenn ich auch das Verhältniß zwischen diesem und jenem wie 1. zu einer Million von Millionen sezen wollte, so wäre dies noch für den Unendlichen nicht gerecht. Auch die Existenz Gottes muß unermeßlich seyn, d. h. sie kann nun nicht in einem bestimmten Raum und Ort beschränkt, oder von irgend einem Raum beschlossen werden! Ueberall Gott! Ueberall sein grenzenloses Wesen! Ueberall mit und bei und unter seinen Geschöpfen. Im Grunde ist es einerlei, welchen Charakter der Allgegenwart von beiden wir sezen: den Charakter des **Ueberallwirkens**, oder des **Ueberallseyns** — Adiastasie. Denn beides gehört zusammen (omnioperatio & omniadessentia).

adessentia). Wo Gott wirkt, da ist er auch: und wo er ist, da wirkt er auch. Gott wirkt überall: er ist überall. Die Gegenwart Gottes ist die unmittelbarste, innigste, wirksamste — allergeistigste Gegenwart. Der unendliche Gottesgeist ist allenthalben — nicht in stufenweisen Annäherungen oder Entfernungen; ohne einigen Zwischenraum: durchdringet alles — ganz, nach allen seinen Theilen, auch das Innerste der Wesen. Die allgegenwärtige Gotteskraft wirkt stets zur Erhaltung der endlichen Kräfte. In ihm bestehen alle Dinge. In und durch ihn leben und sind wir.

Nur etwa die bestimmtere Arten der göttlichen Wirkungen veranlassen uns, einen Unterscheid zwischen der absoluten und modificirten Gegenwart Gottes anzunehmen. Die Beweisung der Gegenwart Gottes in ihren besonderen Wirkungen kann nach der Empfängniß der Menschen verschieden seyn: durch Wohlthaten oder durch Strafen. Und von einer dieser Modifikationen müssen alle jene Schriftstellen verstanden werden, wo von Entfernen, Kommen, Wohnen Gottes im Menschen die Rede ist.

Jeden körperlichen Begrif aber müssen wir von der Allgegenwart Gottes gänzlich entfernen. Gott ist allenthalben — aber ungetheilt und ungetrennt, ohne Ausdehnung und Vervielfältigung — als Geist, als das allereinfachste Wesen. Aber weiter wagen wir uns nicht. Näher dürfen wir die Art und Weise nicht erforschen; tiefer können wir dies Geheimniß nicht durchschauen.



Einzigkeit Gottes.

Auch die Einzigkeit, wie alle übrige Vollkommenheiten, müssen wir dem Unendlichen in der erhöhtesten und unmittheilbarsten Bedeutung beilegen. Es mag wohl auch unter endlichen Dingen eines etwa in seiner Art das einzige seyn, insofern es seines gleichen nicht findet. Aber die Einzigkeit Gottes übersteiget unendlich jede andere Anwendung des Begrifs von Unicität. Alles ist doch nur sehr unvollkommene Vergleichung, wohin wir auch sonst immer diesen Begrif übertragen. Wenn Gott einzig ist, so muß er es in dem einzigen und höchsten Verstande seyn — der einzigeinzige (unice unicus). Das heißt, was denn auch immer etwa in einem gewissen Verstande, nach einem gewissen Betracht, auf irgend eine gewisse Weise, **einzig** heißen mag; das ist es doch nicht in dem ganz ausschließenden, ganz absoluten Verstande, wie Gott einzig ist. Irgend ein Geist mag unter den endlichen der größte und einzige seyn; irgend eine Welt, in ihrer Art — die einzige, die beste; aber dies alles reichet bei weitem nicht an den Begrif der höchsten Einzigkeit Gottes. Sein Wesen, seine Eigenschaften, auch die Verhältnisse Gottes gegen seine Geschöpfe, sind in dem vorzüglichsten und unübertragbaren Verstande —

die einzige; leiden überall keinen Nebensaz. Gott ist Freund, Vater, Herr — alles in einem einzigen, allen endlichen Begrif und jede gedenkbare Vergleichung, übersteigenden Sinn. Mögen wir uns das Verhältniß zwischen Mensch und Mensch, zwischen endlichen und endlichen so groß und abstechend gedenken als wir wollen: so reichet es dennoch nicht an das Verhältniß zwischen irgend einem endlichen Wesen und dem Unendlichen. Auch der niedrigste und verworfenste aller Menschen, der verachteteste Wurm, das Kleinste, was die Schöpfung in sich hält — gegen den größten und mächtigsten Weltmonarchen, den ersten Engel, das prachtvolleste Werk der Schöpfung gehalten: fällt bei weitem nicht so tief herunter, als jedes nennbare, erschaffene Wesen, mit allen seinen Vorzügen und Vollkommenheiten, seinem Schmuk und seiner Erhabenheit — gegen den über alles Erhabenen — den Unendlichen. So einzig ist Gott!

Man hat den Beweis für die Unicität Gottes sehr oft aus dem Saz des nicht zu unterscheidenden hergenommen. Man schließt: wenn es überall nicht zwei völlig ähnliche Dinge gibt; so kann es auch nicht zwei völlig gleichvollkommenste Wesen geben. In etwas doch müssen sie unterschieden seyn, etwas muß dem einem zukommen, so das andere nicht hat. Was soll dies seyn? Realiät oder Mangel muß es seyn. Eine Realität fehlt dem einen: nun kann er nicht Gott seyn. Oder ein Mangel ist bei dem einem vorhanden:



nun wieder nicht Gott. Abwesenheit einer Realität, oder Daseyn eines Mangels, verträgt sich nicht mit dem Begrif des Allervollkommensten. Auch wenn man die abwesende Realität durch eine andere Realität ersezen — also die Summe der Realitäten beider Wesen gleichen wollte; so würde hieraus nichts anderes folgen, als daß nun weder der eine, noch der andere — Gott sei. (s. Baumgartens Metaphysik §. 846.) Allein in der That scheint es bedenklich, eine so große Wahrheit auf einen Saz zu bauen, dessen Richtigkeit wenigstens a priori noch nicht erwiesen ist. Gibt es denn keine andere Beweisgründe dafür?

Aus dem Begrif des Allervollkommensten, nur so ganz für sich allein genommen, scheinet es doch auch nicht völlig erweislich zu seyn, daß das Allervollkommenste nun auch das Einzige seyn müsse. Warum soll das Allervollkommenste nur einmal? — warum nicht zweimal oder mehrmal existiren? Gehet denn der Vollkommenheit des einen schon dadurch etwas ab, wenn ein anderes eben so vollkommen wäre? Oder muß eines aufhören das Vollkommenste zu seyn, wenn ein anderes Gleichvollkommenstes mit ihm existirt? — Vielleicht aber die Unermeßlichkeit und Allwirksamkeit würde dadurch aufgehalten und begrenzt? Eines müßte doch völlig unabhängig von dem andern wirken und existiren. Wie denn nun? Ein unermeßliches, und wieder ein unermeßliches: ein allwirkendes, und wieder ein allwirkendes! Eines müßte ja — so scheint es, Einschränkung

für das andere seyn. Ueberall seyn, und überall wirken, kann wohl nur einem zukommen. Und dies Eine schon ist für unsern Begrif zu groß und überzureichend, uns alles zu erklären. Durchaus kein Grund — mehrere solcher Wesen anzunehmen! In Verbindung mit der Welt genommen, scheint die Einzigkeit aus dem Begrif des Allervollkommensten noch einleuchtender zu werden. Man stößet hier überall auf Ungereimtheit und Widerspruch, wenn man zwei oder mehrere vollkommenste Wesen nebeneinander sezen will. Man verliert den Begrif vom Unendlichen, sobald man es in der mehreren Zahl sich denken will. Aus dem Daseyn der Welt scheinet es eben so erweislich zu seyn, daß nur ein Gott sei, als man daraus beweiset, daß ein Gott sei. Und wie? Eine Welt ist da; und eine Ursach von ihr muß vorhanden seyn. Gesezt denn, daß es zwei oder mehrere Götter gebe, so lassen sich doch nur zwei Fälle gedenken. Die Welt muß den Grund ihres Daseyns entweder in ihnen zusammen; oder nur in einem oder dem andern haben (in uno vel aliquo). Nur in einem? Nun wäre die Welt von dem andern, oder den übrigen, die nichts zu ihrem Daseyn gewirkt, durchaus unabhängig. Der Grund ihrer Abhängigkeit kann nur in der Hervorbringung enthalten seyn. Ein solcher Gott, von dem die Welt unabhängig ihr Daseyn hätte, wäre nun für sie nicht mehr, als ein Kaiser von Indostan nun für mich ist. Die Welt wäre durchaus für einen solchen Gott ein fremdes Werk; und ein solcher Gott eben so fremd für diese Welt. Uebelpassend würde der

Einwurf seyn: die Größe und Hoheit Gottes könne wohl auch ohne eine Welt bestehen. Denn anders ist der Fall, wenn überall keine Welt vorhanden wäre: und anders wenn nun eine wirklich vorhandene Welt gleichwohl in ihrem Daseyn von Gott unabhängig wäre. Dies leztere lässet sich doch nicht ohne Verunwürdigung und Verminderung des Begrifs von einer Gottheit denken. Also — in ihnen zusammen soll die Welt den Grund ihres Daseyns haben? Eines nun von beiden: entweder war eines dieser gleichvollkommensten Wesen schon für sich allein zureichend, die Welt hervorzubringen, oder nicht. Eines war es schon: so hat das andere oder die übrige vergebens gewirkt. Dies ist gegen die höchste Weisheit. Es war nicht für sich zureichend: so fehlt die Allmacht — so war es ein ohnmächtiger Gott. Ueberall verstoß ich gegen gesunde Begriffe, wenn ich mehrere Götter denken will; und diese Widersprüche nöthigen mich, die Wahrheit anzunehmen: **Es ist nur ein einziger Gott.**

Fast vor 20 Jahren schon ist dieser leztere Beweis von mir in einer eigenen Schrift noch genauer ausgeführt worden: Deum unum esse ex uno mundo. (im 6ten B. meiner philosophischen Erläuterungen S. 10.). S. auch Hrn. **Hennings** Einigkeit Gottes nach verschiedenen Gesichtspunkten geprüft.

Kosmologie.

Adſiduitate quotidiana & conſuetudine oculorum aſſueſcunt animi neque admirantur, neque requirunt rationes earum rerum, quas ſemper vident; perinde quaſi novitas nos magis quam magnitudo debeat ad exquirendas cauſas excitare.

Wodurch unterscheidet sich denn Kosmologie von der Physik? — Der Naturlehrer beschäftiget sich nur eigentlich mit einer bestimmten Art der zur Welt gehörigen Wesen, mit Körpern. Der Kosmolog fasset das Ganze, das Aggregat aller der Wesen zusammen, die das Weltall in seinem Begrif beschließt. Das ganze System aller dieser Wesen macht den Gegenstand der Kosmologie. Und in der transscendenten Weltlehre gehet man noch weiter. Hier werden von der gegenwärtigen vorhandenen Welt gewisse allgemeine Eigenschaften abgezogen, welche auch bei jeder andern möglichen Welt, ihrem Begrif nach, angenommen werden müssen.



Plan.

Folgende Gegenstände beschäftigen insbesondere die Untersuchung des Kosmologen.

I. **Weltbegrif** — in seiner Allgemeinheit genommen; abgezogen von dieser wirklichen einzelnen Welt.

II. **Weltzusammenhang** (nexus cosmicus) weder absolutes Verhängniß, noch blindes Ohngefähr.

III. **Weltbegebenheiten**: nach ihren allgemeinen Klassen — natürliche oder übernatürliche Begebenheiten (Wunderwerke).

IV. **Weltgeseze** — Allgemeine Erhaltung; Sparsamkeit — Stetigkeit.

V. Anderer, mehrerer **Welten Möglichkeit.**
und

VI. Dieser gegenwärtigen einzigen **Welt Vollkommenheit.** Optimismus.

Genesis unseres allgemeinen Begrifs von einer Welt.

Welt — was denn? Der Name ist ein vieldeutiger und an sich schon allgemeiner Name.

1) Ein vieldeutiger Name. Unter einer Welt verstehet man wohl auch etwa nur ein besonderes zur Welt gehöriges System; etwa nur einen der größeren Weltkörper — eine Sonne, einen Planeten, oder besonders den von Menschen bewohnten Erdball; auch wohl etwa die Bewohner der Erde selbst, zusammengenommen, oder auch nur einen Theil derselben. Hier aber legen wir einen andern Begrif zum Grunde. Alle Sonnen und alle Planeten, alle die besondere Systeme zusammen; die ganze große Kette der Dinge, das All, das Universum, mit allem, was darin beschlossen wird — das ist es, was wir nun Welt nennen.

2) Ein allgemeiner Name, und darum auch eines allgemeinen Begrifs fähig. Denn so oft von dieser vorhandenen wirklichen Welt die Rede ist, pflegen wir es durch Voransezung eines Demonstrativum besonders zu bemerken. Diese Welt; ohne diesen Zusaz aber bedeutet der Name einer Welt noch etwas allgemeines.

Aber woher nun der allgemeine Begrif von einer Welt? — Freilich müssen wir ihn erst von dieser individuellen Welt abstrahiren. Zuerst müssen wir bestimmen, was wir uns bei dieser Welt gedenken, und dann mit Weglassung der individuellen Bestimmungen den Begrif ins Allgemeine führen.

Und was finden wir nun bei dieser vorhandenen sichtbaren Welt?

a) Eine Menge von zugleich und miteinander vorhandenen Wesen — Körper, Geister, Seelen.

b) Eine Menge von Successiven — aufeinander folgenden Veränderungen, Zuständen, Wirkungen, Erscheinungen ꝛc.

c) Alle jene Simultanea und alle diese Successiva sind nach Raum und Zeit auf mannichfaltige Weise miteinander verbunden.

d) Und so weit wir die einzelne Theile der Welt noch kennen, sind sie alle und jede eingeschränkt und endlich.

Aus diesem zusammen bildet sich der Begrif des Universum. Die Welt, das All der Welt, ist der Innbegrif, die ganze Verknüpfung aller der wirklichen, endlichen, zugleich vorhandener oder aufeinander folgender Wesen und Veränderungen. Die Bestimmung: Aller, ist nothwendig, weil wir sonst gar leicht den Begrif vom Universum verlieren können, wenn wir nicht alle wirkliche, vorhandene Wesen in der Idee

miteinander verbinden. Alles übrige würde auch auf einzelne Theile der Welt schon passen. Der Mensch selbst würde für sich schon eine Welt ausmachen. Denn was zu seinem Wesen gehört, ist miteinander da; seine Zustände, Gedanken, Neigungen, Absichten rc. sind so vielfache Successionen; alles an ihm aber ist beschränkt, und alles hängt auch unter sich zusammen. Und wenn man gleich in einem gewissen Sinn den Menschen auch als eine kleine Welt — Mikrokosmus betrachten kann, so gehört dies doch nicht zu dem Begrif, wie wir ihn jezt von einer Welt entwerfen. Ohne die obige Bestimmung, ohne den Zusammenbegrif aller nur vorhandenen wirklichen und endlichen Wesen, würde eine Landkutsche sogar auch für eine Welt schon gelten können. Denn wie vielerlei Wesen gesellen sich nicht da bisweilen zusammen! Was für Zeitvertreibe, Abwechslungen, Discurse u. s. w.! Wie viel Succeßionen! und dies alles doch immer zusammenhängend und beschränkt!

Nun wäre aber unser Begrif doch nur individuell, für dieses wirkliche System nur passend. Seze man denn für actualia, nur compossibilia: so wird der Begrif allgemein. Man denke sich irgend einen ganzen möglichen Zusammenhang solcher endlicher Wesen, nach ihrer idealischen Koexistenz und Folge: so gibt dies den allgemeinen Koncept einer Welt überhaupt.

Allgemeiner Zusammenhang.

Alle unsere Erfahrungen, soweit wir nur mit unserer Bemerkung reichen können, vereinigen sich, jene durchgängige Verkettung der Dinge, den großen und allgemeinen Zusammenhang uns wahrnehmbar und einleuchtend zu machen. Ueberall, wohin wir uns wenden, wohin wir unsere Betrachtung richten mögen, leuchtet sogleich die allgemeine Verknüpfung in die Augen. Ueberall unverkennbare Spuhren eines großen und unübersehbaren Zusammenhanges. Eines bestimmt oder befördert das andere. Theile hängen mit Theilen, und diese mit dem Ganzen zusammen. Erfolge, in ganzen dichten Reihen aneinander geknüpft! Verbindungen von der mannichfaltigsten Art! Hier Wirkung und Ursach: dort Absichten und Mittel! Eines — Muster; das andere, Nachbild von jenem. Ueberall weiset eines auf das andere; eines wird erklärbar durch das andere. In der Körperwelt, wenn wir auf die physische Erzeugung unsere Aufmerksamkeit richten, bemerken wir sogleich diese stetige Abhängigkeit und Folge der Dinge auseinander. Die Erde, eine für sich träge und todte Maße, wird mit allerlei Saamen befruchtet, vom Regen getränkt, schließet sich auf und treibet aus ihrem Schoos unzählige Arten von Gewächsen, in den mannichfaltigsten Gestalten, hervor,

die durch die erwärmende und belebende Kraft der Sonne und den fruchtbaren Einfluß der Witterung, zur Reife und Vollkommenheit gedeihen. Der thierische und menschliche Körper — ist der nicht selbst schon ein bewundernswürdiges System? Alle Theile und Glieder, Adern, Muskeln und Nerven hängen unter sich in der zwekmäßigsten Ordnung zusammen, und korrespondiren untereinander in der genauesten Eintracht, die wesentliche Verrichtungen dieser Maschine hervorzubringen. Ein gleicher Zusammenhang findet sich auch in der Geisterwelt, der intellektuellen und moralischen Welt. Wir dürfen nur in die Geschichte unsers Lebens bliken. Zustände, Schiksale, Ereigniße — alles ist unläugbar von den ersten Anlagen, mit welchen der Mensch gebohren wird, bis zu seiner völligen Ausbildung, unter sich verkettet. Von der ersten Bildung der Kindheit hänget schon die zweite des jugendlichen Alters ab. Jeder Grad vorhererlangter Kenntniße, jeder Fortschritt in Vollkommenheit, wird eine Vorbereitung zu dem folgenden. Jeder vorhergegangene Zustand erleichtert und befördert den darauf folgenden. Die vorempfangene Eindrüke und Wahrnehmungen haben einen Einfluß in den Fortgang menschlicher Wissenschaft und in das ganze System menschlicher Erkenntniß. Von dem, was der Mensch nun ist und vorher war, hänget es ab, was er noch künftig werden wird. — Die Erfahrung lehrt noch mehr. Sie lehrt, daß oft von kleinen, ganz unbedeutend geschienenen Umständen und Anläßen nach und nach durch eine langsame und allmählige Verkettung auch

wohl die allerwichtigste Folgen und die merkwürdigste Revolutionen in der Welt erzeuget worden. Große Begebenheiten aus kleinen Ursachen. *) Sie lehrt — daß die Folgen der Dinge sich oft bis in eine unübersehbare Weite hinein erstreken; viel weiter als von Anfang ein menschlicher Verstand sie zu verfolgen im Stande gewesen. **) Insofern ist der allgemeine Zusammenhang auf Erfahrung gegründet. Aber darf man noch weiter gehen? — Wenn man nun annehmen wollte, daß sogar keine Veränderung in irgend einem Punkt vorgehen könne, ohne daß hierdurch auch in jedem andern Punkt, jedem andern Theil des Universum, eine Alteration entstehen müsse: wenn man annehmen wollte — daß, sobald irgend eine Begebenheit, ein einzelner Zustand, anders seyn würde, als er nun ist, auch darum eine gänzliche Veränderung und Umstimmung in dem Ganzen erfolgen müsse: also — daß kein Theil der Welt, auch der kleinste und der geringste nicht anders seyn, und keine Begebenheit in der Welt anders erfolgen könne, ohne daß nach allen Direktionen, durch das ganze Universum hindurch, alsdann auch veränderte Zustände erfolgen müßten: — wenn man dies annehmen wollte; so würden hierzu die vorigen Erfahrungen, und die Gründe, die wir hier vorausgesezt, freilich nicht hinreichend seyn. Und in der That dürfte es auch fast eben so herauskommen, als wenn ich annehmen wollte, daß, sobald ich meine Sandbüchse umkehren würde, auch mein Schreibtisch und mein Studierzimmer umgekehrt werden müßte.

*) Quanta

*) Quanta e quantillis jam sunt facta! PLAUTUS. Ein auffallendes Beispiel hierzu sehe man bei Sleidan (de statu religionis & reipublicæ L. XIII. Strasburger Ausgabe von 1561. S. 223.) wo Luther, nach seiner Weise, jene große Kirchenrevolution von Lämmerhaaren hervorleitet. Und so brachte eine erbärmlichkleine und elende Streitigkeit, aus dem Zeitalter der Scholastiker: ob die Abstrakta zu den Realien oder Nominalien gehören? Hussen mit auf den Scheiterhauffen. Johann Gerson, Kanzler der Universität Paris, und, wie man ihn zu nennen pflegte — das Orakel des Kostnizer Conciliums, war von der Nominalisten Parthei, und eiferte um so heftiger gegen Hussen, als einen Realisten.

**) Im 15ten Jahrhundert zeigte sich eine weitentfernte Folge der Kreuzzüge — wobei man aus Noth, weil in manchen Ländern kein Wein zu haben war, den Kelch beim Abendmahl für entbehrlich erklärte — noch in dem böhmischen Kriege, da die Böhmen den Kelch zurükforderten (s. Cramers Kirchengeschichte.)

Zwei Exkrescenzen menschlicher Einbildung.

Jener Weltzusammenhang führet so wenig ein absolutes Verhängniß mit sich, als damit ein blindes Ohngefähr bestehen kann.

I. Vom Verhängniß (fatum).

Verhängniß ist überhaupt jede bestimmte Nothwendigkeit der Begebenheiten und Ereignisse in der Welt.

Jenachdem aber diese Nothwendigkeit noch näher bestimmt, und ein verschiedener Grund derselben angenommen wird, bilden sich verschiedene Arten hiervon. Also — entweder wird jene Nothwendigkeit

A. auf die absolutnothwendige Existenz der Welt gegründet: — Spinozistisches (atheistisches) Fatum. Oder sie wird

B. von einem obersten Hervorbringer und Regenten der Welt — einem von der Welt verschiedenen Wesen, abgeleitet. Nun — mit dem zweifachen Unterscheid:

1) entweder man sezet diese Nothwendigkeit in einer physischen, zwangähnlichen absoluten Bestimmung, wodurch alle Begebenheiten, Schiksale und Handlungen genau auf diese Weise unvermeidlich gemacht werden. Nach besondern Modifikationen unterscheidet sich sodann noch

a) Das Fatum der Astrologen — eine durch Einfluß und Zwischenkunft der Gestirne durchaus nothwendige Folge der Begebenheiten.

b) Das Fatum der Türken: absolute Bestimmung, selbst ohne Mitwirkung der Kräfte vom zweiten Rang (vires secundariæ).

c) Das Fatum der Stoiker: eine aus unbedingtem Rathschluß Gottes festgesezte, unaufhaltbare Veranstaltung und Folge aller Begebenheiten, obgleich unter der Konkurrenz der natürlichen Kräfte.

2) Oder in einer auf Weisheit und Schiklichkeit, nach Erforderniß der moralischen Naturen, ohne Nachtheil der wesentlichen Freiheitsrechte gegründete, stetige und unwandelbare Ordnung der Dinge — Vernunfmäsiges Fatum.

*) Sapientissimos veterum, quique sectam eorum æmulantur, diversos reperies; ac multis insitam opinionem, non initia nostri, non finem, non

denique homines diis curæ. Ideo creberrima & tristia in bonos, læta apud deteriores esse. Contra alii *fatum* quidem *congruere rebus* putant, sed non e vagis stellis, verum *apud principia & nexus naturalium caussarum*, ac tamen electionem vitæ nobis relinquunt; quam ubi elegeris, *certum imminentium ordinem*; neque mala vel bona, quæ vulgus putet. Tac. *Annal.* L. VI. C. 22.

Woher kommt es doch, daß die Menschen oft so gar geneigt sind, ein absolutes Verhängniß über sich zu erkennen? — Ein zweifacher Grund scheinet hiervon am gewöhnlichsten zu seyn: thörichte Eigenliebe, oder überspannte Spekulation.

1) Der Mensch kennet oft sich selbst und die Triebfedern seiner Handlungen zu wenig — will oft sich selbst nicht kennen. Lieber will er seine Thorheiten, sein verkehrtes und unsinniges Verhalten, von irgend einer andern, fremden, unbekannten Macht herleiten. Eine fremde Kraft — sagt er, hat mich dazu unwiderstehlich bestimmt. So glaubt er, durch den kürzesten Weg sich schuldlos zu machen. Er will nun nicht der Urheber seiner Handlungen seyn, um von Reue und Vorwürfen, die er sich zugezogen hat, denen er bei dem Gefühl und Bekenntniß einer freiwilligen Bestimmung ausgesezt seyn würde — sich zu befreien. Nun ist Eigenliebe der Grund jenes eiteln Glaubens an das Verhängniß.

2) Durch eine zuweit getriebene Spekulation kommt ein anderer eben dahin. Der Mensch entfernt sich etwa zu weit von dem, was seiner Erfahrung sonst am nächsten lag; und wenn er zulezt bis in eine solche Ferne sich fortführen lassen, daß er selbst sich nicht mehr daraus finden kann: wenn er in seine Hirngespinste und Grübeleien sich so tief hineingewikelt und eingesponnen hat, daß er nirgend mehr einen Ausgang siehet — dann reißt er das Gewebe mit einmal ab und bricht mit dem Fatum durch. Ein unvermeidliches Geschik soll nun für alles gelten.

Gleichwohl lässet doch ein Verhängniß, das mit andern ausgemachten Wahrheiten unverträglich ist, keinen vernünftigen Glauben zu. Das Verhängniß des Spinoza streitet gegen die erwiesene Wirklichkeit Gottes. Das Fatum der Stoiker und der Mahometaner, auch das astrologische Fatum, kann so wenig mit der Weisheit Gottes, als mit der Freiheit der endlichen Geister bestehen. Gott kann doch nicht blos aus absolutem Willen, ohne einige Rüksicht auf die subjektivische Beschaffenheit der endlichen Wesen, ihre Schiksale und die ganze Serie der Begebenheiten vorher verordnet haben. Die höchste Weisheit kann doch nicht anders handeln, als es der Natur und Beschaffenheit der Gegenstände gemäß.

Wenn nun aber alle jene Arten des Fatum nicht statt finden können: sollten wir doch nicht ein vernünftiges

Fatum annehmen können? — Warum dies nicht? insofern darunter nichts anderes verstanden wird, als eine auf Weisheit und Schiklichkeit gegründete, und mit der Natur der endlichen — auch der freihandelnden Wesen sich passende Ordnung der Folgen und Begebenheiten in der Welt. Das Universum ist auf Ordnung und auf Geseze gegründet. Und wie der mit höchster Weisheit angelegte Plan Gottes es erfordert: so müssen auch die Ereignisse in der Welt und der allgemeine Lauf der Dinge beschaffen seyn. Ein solches Verhängniß hebt weder die endliche Freiheit, noch irgend eine Eigenschaft Gottes auf.

*) Ille ipse conditor omnium ac rector *scripsit* quidem fata, sed *sequitur*. Semper *paret*: semel *iussit*. Sen. *cur bonis mala fiant*.

II. Vom Ohngefähr.

Der blinde Zufall (casus purus) — das **Ohngefähr** ist das entgegengesezte Extrem. Wenn der Fatalist alles, was in der Welt geschieht, unter eine eiserne Nothwendigkeit zwingen will: so unternimmt es der Vertheidiger des blinden Ohngefährs, den ganzen Zusammenhang der Dinge aufzulösen, die ganze Kette zu zerreissen. Ist denn aber auch was ungereimteres, als eben dies Ohngefähr —? Ein Ding, bei dem wir selbst nichts denken können; von dem wir selbst nicht wissen, was es ist. Unsere Unwissenheit hat es gebohren. Und ein solches Ding wollten wir nun zu

dem ersten Principium alles dessen erheben, was in der Welt geschieht, was wirklich wird? Etwas von ohngefähr — und, Nichts von ohngefähr: beide Säze können in einem gewissen Sinn ganz wohl beisammen bestehen. Es ist ein Ohngefähr — sagen wir, wenn wir nicht wissen, durch welche Zusammenfügung der Ursachen eine Wirkung hervorgebracht wird, oder wenn wir den Zusammenhang vorher nicht eingesehen haben. Tausend Dinge werden in der Welt zur Wirklichkeit gebracht, an die kein Mensch zuvor gedacht; die niemand erwartet, niemand vorausgesehen hat, deren Ursachen sich im Verborgenen zusammengemischt; und in diesem Verstande gibt es allerdings: Etwas von Ohngefähr. Wenn nun aber etwas geschähe, wovon überall kein Grund vorhanden wäre: dies wäre sodann nur blinder Zufall. Unsere Erfahrungen aber, das, was wir in der wirklichen Welt wahrnehmen, und die vernünftige Begriffe widersprechen einem blinden Ohngefähr. Ein Grund muß doch überall vorhanden seyn, von allem, was geschieht. Auch wenn wir in einzelnen Fällen nicht sogleich einzusehen vermögen, welcher es sei und worin er enthalten: so müssen wir doch, andern einstimmigen Erfahrungen zufolge, ihn irgendwo vermuthen.

Hauptklassen der Begebenheiten in der Welt.

Im Allgemeinen lassen sich alle gedenkbare Weltbegebenheiten in natürliche und übernatürliche vertheilen. Was ist denn natürlich? — Natur nennen wir das innere Principium der Veränderungen, oder die innere Kraft eines Dinges selbst. Was aus der innern Kraft des Dinges, nach den gewöhnlichen Wirkungsgesezen, sich herleiten, erkennen und erklären lässet, das ist natürlich. Die Natur, ihrem völligen Umfang nach, die Natur des Ganzen (natura universi) **Allnatur**, ist der Zusammenbegrif aller der einzelnen, besondern, zur Welt gehörigen Kräfte, mit allen ihren Fähigkeiten, Receptivitäten, Wirkungen, Direktionen und Gesezen. Das Natürliche lässet sich daher in einer zweifachen Beziehung gedenken. Entweder in Beziehung blos auf ein bestimmtes Individuum: oder in Beziehung auf einen grössern Umfang endlicher — geistiger oder körperlicher Kräfte. Wenn auch etwas in Ansehung irgend eines einzelnen Individuum nicht natürlich, d. h. aus der innern Kraft dieses Individuum nicht erklärbar wäre: so hört es doch nicht gleich darum auf, überhaupt natürlich zu seyn; so lange noch irgend eine andere geistige oder körperliche Kraft

in der Natur vorhanden war, die es bewirken konnte. d. h. in dem ganzen Zusammenhang kann es immer noch natürlich seyn.

Das Uebernatürliche, im Gegensaz des vorigen, ist nun dasjenige, was überall von keiner endlichen Kraft gewirkt werden kann; also — nur blos als unmittelbare Wirkung der unendlichen Substanz angesehen werden muß. Und dies nennet man in der eigentlichen und strengen Bedeutung — Wunder. Es gibt wohl auch seltsame und wunderbare Begebenheiten, d. i. Erscheinungen, die wir nicht zu erklären im Stande sind; dennoch aber von irgend einer verborgenen Naturkraft abhängen, und ohne eine so unmittelbare Wirkung des Unendlichen hervorgebracht werden (miracula minora). Man hält auch darum nicht gleich jede unerklärbare Erscheinung in der Natur für ein eigentliches Wunder. Wie viel solcher Dinge gibt es nicht, wovon auch der gelehrteste und tiefsinnigste Forscher der Natur den Grund nicht anzugeben vermag; und welche darum doch für ganz natürlich angesehen werden! z. B. die magnetische Kraft. Was die eigentliche Wunder betrift, so schränkt der Philosoph sich blos darauf ein, ihre Möglichkeit zu beweisen. Möglich — wenigstens in einem absoluten Verstande, sind sie denn doch. Denn alles, was zur Welt gehört, also auch die Ereignisse und Begebenheiten in der Welt, behalten doch immer die Natur des Zufälligen und Endlichen. Was in seiner Natur zufällig ist, dessen Gegentheil

muß doch auch an sich möglich seyn. Das Uebernatürliche ist dem Natürlichen entgegengesezt. Und darum muß es überhaupt wohl möglich seyn. Die hypothetische Möglichkeit ist damit doch noch nicht bewiesen.

Wirklich geschehene Wunder aber liegen ganz außer der Sphäre des Philosophen. Geschehene Wunder sind Thatsachen (Facta). Fakta lassen sich nicht aus den Begriffen deduciren. Bei der so sehr eingeschränkten Kenntniß der Natur und ihrer Kräfte, die wir besizen; und bei der unzähligen Menge der Dinge, welche in der Natur gewirkt werden — deren Ursachen wir nicht kennen und begreifen; und so lange wir nicht genau und vollständig zu bestimmen vermögend sind, was die Natur und wie viel sie wirken könne, oder nicht? scheinet es allerdings schwer und bedenklich zu seyn, über Wunder — wahre und eigentliche Wunder, zu entscheiden.

Als wir Kinder waren: wie viel Dinge kamen uns so wunderbar, so unbegreiflichgros und wichtig vor! Aber — wie viel wir auch an Wachsthum, an Kenntnissen und Jahren zugenommen: sind wir denn nicht doch immer Kinder der Natur? Soll unser Kinderverstand das Maas aller durch die Natur und ihre gesamte Kräfte bewirkbaren Erscheinungen seyn? Wir — Masse, Inhalt und Grenze der Natur überall nicht kennend, wollen bestimmen, was die Natur bewirken kann, und nicht?

Aber dehne man diese Betrachtung nicht zu weit aus! etwa allerlei Unbegreiflichkeiten in die Natur

hinein zu dichten, welche ihr selbst, der Natur, wie wir nun sie kennen, und kennen müssen — wofern wir nicht den Faden aller natürlichen Begriffe, an dem wir fortlaufen, gänzlich verlieren, und, ich weiß nicht, wohin noch fallen wollen? — zuwider sind; oder in phantastische — wunderähnliche Spiele sich einzuspinnen; oder, was das äußerste wäre, für wache Vernunft — eine Träumerin auf den Thron zu sezen, und ihren vermeinten Orakelsprüchen aufzuhorchen. Hieße das nicht selbst die Natur zerstöhren? den schlafenden Menschen zum Leiter des Wachenden bestellen.

Man hat schon auch den magnetischen Somnambulism mit dem natürlichen (selbst noch einem problematischen Phänomen) in Vergleichung gestellt. Welch ein großer Abstand aber zwischen dem einem und dem andern! Dieser ist blos Fortsezung schon bekannter, gewohnter, geläufiger Ideen und Handlungen, welche die Seele nun weiter verfolget, und — oft sonderbar genug, vermischt. Bei jenem aber sollen neue Einsichten, Kenntnisse und Kräfte sich entwikeln, wozu in dem ganzen vorigen Umfang und Vorrath natürlich-erlangter Begriffe sich kein einziges Datum findet. Dort wandelt die Seele in ihren eigenen: hier aber in ganz fremden, vorhin ungekannten Gebieten. Dort übet der Mensch im Schlaf — vielleicht (mechanisch genommen) mit mehr Geschiklichkeit, als selbst im Wachen, was er wachend gelernt (s. meine Logik N. A. 1787. S. 245-60.). Hier aber soll er schlafend wissen, was er wachend nicht gelernt. Wer z. B. keinen

Buchstaben und keinen Begrif von medicinischer Kunst wachend gehabt, soll schlafend doch besser wissen, als der geschikteste und gelehrteste Arzt, wo dem Kranken es fehlt, und wie ihm geholfen werden könne.

Calpurnia, die cäsarische Gemahlin, wie andere Menschenkinder auch, hat viel natürlicher geträumt. Sie sahe (bei Plutarch in Cäsars Leben) den Gipfel ihres Hauses zusammenstürzen; oder (wie es einige erzählen) ihren Gemahl, blutend und todt, in ihren Armen liegen. Aber wie natürlich war es auch — etwas schlafend zu träumen, was sie gewiß wachend, nach der damaligen Lage, schon oft und viel gedacht!

Anmerkung 1. Ob überall Wunderwerke durch Zeugnisse sich bestätigen lassen? — Hume (in s. philosoph. Unters.) läugnet dies schlechtweg. Einer seiner spizigsten Einwürfe ist: „Ein Wunder ist immer etwas ganz außerordentliches, und allen gewöhnlichen Erfahrungen zuwider. Gar nichts außerordentliches ist es aber, daß ein Mensch, andere zu täuschen, oder weil er selbst sich täuschen lassen, etwas Falsches bezeuget. Vernünftiger Weise fället die mindere Wahrscheinlichkeit immer auf das erzählte Wunder. Ich muß immer eher glauben, daß das Zeugniß falsch, als daß das Wunder wahr sei. Nur wenn es noch ein größeres Wunder wäre, daß das Zeugniß falsch und trüglich sei, als das Wunder selbst, das dadurch bestätiget wird: nur dann müßte ich nun dieses kleinere Wunder

vor jenem größern glauben. Aber dieser Fall findet nicht statt." — Das Humische Räsonnement würde doch in der That zu weit führen; es würde hieraus folgen, daß man nun schlechterdings immer bei den gewöhnlichen Erfahrungen stehen bleiben müsse; daß die abweichende, sonderbare und seltenere Erfahrung gar niemals für Erfahrung gelten könne. Erfahrung — wenn es einmal erwiesene, wirkliche Erfahrung ist — sei sie abweichend von dem gewöhnlichen, oder einförmig: ist nun doch auch Erfahrung und muß als Erfahrung gelten. Unsere gewöhnliche Erfahrungen lehren uns nur, wie die Dinge bisher geschehen sind; wie sie bisher von uns wahrgenommen worden. Aber sie lehren darum nicht, daß etwas nun gar nicht anders geschehen könne, oder daß nicht einmal zu einer andern Zeit, oder von andern Personen auch das Gegentheil von dem, was wir wahrgenommen haben, wahrgenommen werden könne. Die neue abweichende Erfahrung hebt auch nicht eigentlich die vorhergegangene gewöhnliche Erfahrungen an sich selber auf; sondern nur die Allgemeinheit derselben; oder die Unmöglichkeit des Gegentheils, insofern man diese gleich aus dem gewöhnlichen schließen wollte, würde dadurch niedergeworfen. Und hierzu kann allerdings auch eine einzige, abweichende Erfahrung gegen eine Menge anderer einförmiger Erfahrungen gelten: so wie über-

haupt durch eine einzige Instanz die Allgemeinheit eines Sazes aufgehoben wird. (s. Price's Abhandlung v. der historischen Evidenz und den Wundern).

Anmerkung 2. Was für einen mächtigen Einfluß in so manche vorgebliche Wundergeschichten die verschiedene Denkungsart der Menschen gehabt, sehe man aus einer Vergleichung der Sleidanischen und Khevenhillerischen Wunder. Sleidan meldet bei Erzehlung der Mühlberger Schlacht (1547) „3 Tage lang habe die Sonne einen mattbleichen — gleichsam trauernden Schein gegeben; wie auch außer Teutschland, in Frankreich und England, beobachtet und als Vorbedeutung irgend einer großen Begebenheit angesehen worden sei." Wie wichtig denn aber für einen Theil, und wie niederschlagend diese Begebenheit dann immer war: werden Sonnen und Welten sich darum verwandeln? oder im Trauergewand erscheinen? Von ähnlichen Monds- und Sonnenverdunkelungen vergleiche man nur damit eine aus Tacitus Annalen B. 1. Kap. 28. — Nach Khevenhiller wollte man umgekehrt, vor der Prager Schlacht (1620), in der Schloßkirche daselbst, um Mitternacht, unter der lieblichsten Musik, ein völliges Meßamt und Gloria haben singen hören. (Annal. Ferdin. T. IX. p. 988.).

Einige kosmologische Geseze.

Erwärte man nicht, daß alle die große, ewige Weltgeseze hier deutlich und vollständig vorgetragen und auseinandergesezt werden sollen. Kennten wir sie erst! Aber einige doch von ihnen dürfen wir bemerken. Zwar auch diese sind vielleicht noch nicht strenge und völlig bewiesen: werden uns aber durch vernünftige Gründe und Beobachtungen wahrscheinlich gemacht, und enthalten zu weiterem Nachdenken fruchtbaren Stoff. Kosmologische Geseze werden solche genennet, die durch das ganze Naturreich, durch alle Klassen und Ordnungen der Wesen reichen, und überall die nemliche sind. Hieher gehört

I. Das Gesez der Stetigkeit.

Ueberall kein Sprung in der Natur! (natura non facit saltum). Keine Auslassung! keine Uebersehung! kein plözlicher Uebergang vom äußersten zum äußersten! Nichts isolirt — öde, abgerissen! Eines hänget an dem andern — Glied an Glied. Alles — eine Kette, ein Gewebe! kein Abstand, kein Zwischenraum, kein Leeres! Eine durchgängige Verbindung, wo eines unmittelbar in das andere greift. Alles grenzt zunächst aneinander. Steriger, allmähliger Fortgang! Jede Veränderung,

jede Erscheinung in der Natur, wird durch Mittelursachen nach und nach vorbereitet und zur Reife gebracht. Die ganze Natur — ein aus unmittelbar in einandergeflochtenen, zunächst einander berührenden, unmittelbar sich nahe liegenden Theilen bestehendes Ganzes! — Dies ist der Sinn jenes Gesezes. Wende man es auf die Erzeugungen in der Natur, die Ausführung großer und kleiner Veränderungen in der Welt, und unsere eigene Ausbildung an! Ueberall eine stetige Fortführung, stufenweise unmerkliche Fortbildung, Entwikelung, Ab- und Zufluß — Kontinuität. Wie allmählich und unbemerkt bildet die Natur alle ihre Werke! Von dem kleinsten Keim schießen Halmen hervor: aus Staub und Saamen — ein starker Baum. Wer vermag auch mit den schärfsten Sinnen die Natur in ihren Fortgängen zu verfolgen? Wir selbst, wie wurden wir das, was wir sind? Unser Wachsthum, unsere Bildung — wurde sie nicht durch eine stetige, unmerkliche Stufenfolge zu Stande gebracht und vollendet?

„Uebergang aber von einem Aeussersten zu dem andern findet sich doch häufig in der Wirklichkeit und der Natur. Wie viel Beispiele aus der politischen, physischen und moralischen Welt bieten sich dar! Große Staatsmänner haben längst den Uebergang von Anarchie zur Tyrannei für sehr natürlich erklärt. Eines ist Extrem wie das andere. Bei einer gewissen Komplexion gehet der Mensch von einem hohen Grad der Unbewegsamkeit oft schnell zu einer heftigen Bewegung

über.

über. Der Phlegmatikus, den man lange nicht zum Unwillen reizen konnte, wird zornig — und stürmt mit desto grösserer Heftigkeit. Wie oft fället der Mensch aus einem Affekt gerad in den entgegengesezten: erst zu lustig, dann — zu traurig. Hat Aberglaube nicht schon zum Unglauben hingeführt? Und waren nicht manche Devote und Frömmler vorhin die allerausschweifendste Menschen? —" Alle diese Erscheinungen beweisen nichts gegen das Gesez der Stetigkeit. Was uns nun plözlicher Uebergang scheint, ist bei einer genauern Erwägung doch nur natürliche — durch natürlichen steten Zusammenhang natürlicher Ursachen vorbereitete Progression. Bei einer tumultuarischen, herrenlosen Verfassung wird irgend ein fähiger Geist zu kühnen Unternehmungen gewekt. Der Herrschsüchtige und Gewaltthätige ziehet Vortheil davon — und waffnet sich zur Unterdrükung. Zulezt muß jene ungefaßte, übelgeordnete Menge sich dem Willen eines Tyrannen unterwerffen. Jener langkochende langzurükhaltende stille Zorn — wenn man fortfähret ihn zu reizen, oder wohl selbst, der Zurükhaltung spottend, es noch ärger macht als vorhin — wird eben hierdurch genährt, gestärkt und zu einem desto gewaltigern Ausbruch vorbereitet. Von unmässiger, allzulebhafter Freude fortgerissen, bereitet oft der Mensch sich selbst manchen Anlaß zu Vorwürfen und daraus folgenden Bekümmernissen. Alle Unmässigkeit, auch im Genuß des Guten, wird eine natürliche Ursache widriger Empfindungen. Aberglaube ist Fessel des Verstandes,

Einmal etwa erwachet der Geist zur Freiheit. Dies angenehme Gefühl im Menschen wird zu mächtig. Er zerreisset mit Ungestüm jenes drükende Band. Mistrauisch gegen alles, was seiner Ungebundenheit gefährlich scheint, trauet er auch selbst der Wahrheit nicht, wirfet das Bessere mit dem Schlechtern weg und — weil er zuvor manches geglaubt, was er nicht glauben sollte, so will er auch nun nicht glauben, was die Vernunft zu glauben empfiehlt. Der Ausschweifende und der Lasterhafte macht es in Ansehung des Herzens, wie jener Abergläubische in Ansehung des Verstandes. Er fühlet etwa seinen Schaden. Er will sich helfen und weiß nicht, wie? Unbekannt mit geläuterten Grundsäzen und richtigen Begriffen — wird er ein Spiel seiner Einbildungskraft. Je stärker das Verlangen bei ihm, zu genesen: desto unvorsichtiger ist er in der Wahl der Mittel. Durch übertriebene Andächteleien und unverständiges Frömmeln meinet er es gut zu machen, was er durch Laster verdorben hatte: ganz so — wie der Kranke, bei einem verzweifelten Uebel, jedem Rath eines Quaksalbers, oder eines alten Weibes sich überlässet. — Wer siehet nicht überall den natürlichen steten Zusammenhang und Fortgang der Dinge?

II. Das Gesez der Sparsamkeit (lex minimi).

Die Natur verschwendet nichts, sie wendet nie zu viel auf — nichts umsonst. Nie Mangel bei ihr, nie Ueberfluß! Sie wirkt immer mit dem möglichstkleinsten Aufwand von Kraft — immer durch den kürzesten

Weg (natura agit via brevissima). Ueberall zwekmäßige, abgemessene Wirkung, nach Erforderniß dessen, was durch sie hervorgebracht werden soll! — So wird die sparsame Natur nun selbst die große Lehrerin für uns, nach ihrem Beispiel, die uns vertraute Güter und Kräfte in richtiger Ordnung, zu vernünftigen Absichten, verhältnißmäßig anzuwenden, aber keines derselben zu verschwenden.

„Aber so manches in der Natur verfehlt gleichwohl doch seinen Zwek; kommt nicht — wohin es kommen soll; wird nicht das, oder wird es nicht ganz — was es werden soll. So viel tausend Blüthen werden nicht zur Frucht. So viel Saamen aller Art bleiben unentwikelt. So viel aufkeimende Wesen werden erstikt. So viel unreife Geburten sterben als Embryonen dahin. 10 Blüthen für eine Frucht! 100 Saamen für ein Gewächs! Hat die Natur nicht hier ihre Kräfte vergeblich aufgewendet — und verschwendet?“ — Wie übel schließet denn doch der kurzsichtige Mensch! Weil einige Blüthen — Früchte wurden: darum sollten es alle werden? Kehr' es um: viele mußten nur Blüthen bleiben, damit einige Früchte würden. Jenen Abgang, der den höhern und allgemeinern Gesezen zufolge unvermeidlich war, hat die weisere Natur schon mit in Anschlag genommen. Mit Weisheit sorgte sie, daß ihr wohlthätiger — auf Erhaltung ihrer Wesen zielender Zwek unverfehlet bliebe. Oder will man etwa, daß die Natur lieber ganz — Sturmwinde, Hagel und

Ungewitter 2c. aus sich verbannen sollte? Aber — werden denn diese nicht selbst nach nothwendigen Naturgesezen erzeugt? und müssen sie selbst nicht zu den größern und allgemeinern Absichten der Natur beförderlich seyn? Immer heftet sich der beschränkte Menschenverstand nur hin auf einen Flek — fast immer auf das Einzelne und Kleinere; und übersiehet den größern und allgemeinern Zusammenhang, und die ganze Verknüpfung der unzähligen besondern Zweke, die einem höhern untergeordnet sind. „Diese Blüthe hätte zur Frucht; dieser Embryo zum vollen Menschen werden können. Er ward es nicht. Die Natur hat ihren Zwek verfehlt, und ihre Kraft verschwendet." So denkt der Mensch, der nur das Individuum, nur immer einen Zwek vor Augen hat. Aber beweise man doch, daß diese abwelkende Blüthe, die nicht Frucht; dieser hinsterbende Embryo, der nicht Mensch geworden, nicht — nur Blüthe, nur Embryo; sondern mehr seyn sollte, als er ward. Wer bestimmet es, wie weit jedes in dem Fortgang seines Daseyns kommen sollte? und ob es weiter kommen sollte, als es kam? Wer misset aller Dinge Ziel?

III. Das Gesez der allgemeinen Erhaltung.

In der Natur geht nichts verlohren: keine ihrer Grundkräfte, kein Theil — kein Staub. Alles, was einmal in ihr vorhanden, jedes selbstständige Wesen dauert fort. Nur in neuen Formen und unzähligen

Mischungen und Gestalten treten die vorige Wesen wieder hervor. Den alten Zeug abgenuzter, zerfallener Wesen arbeitet die Natur wieder in andern, verschönerten, verjüngten Gestalten zusammen (eadem semper virium quantitas in mundo). Auch die Trümmer meines Körpers, der Staub, in den er dereinst aufgelöset wird, dienet der unaufhörlichwirksamen Natur wieder zu neuen Werken. Zerstöhren und Hervorbringen ist der ewige Zirkel der Natur. Alle Erzeugung in der Natur ist auf Zerstöhrung gegründet. Aber die Wesen der Dinge, die lezte Grundkräfte, woraus alle Zusammensezungen ihren Ursprung nehmen, werden nicht zerstört. Umformung und Verwandelung ist das Werk der Natur.

Natura conservatrix sui.

* * *

Zur weitern Anwendung des vorigen Gesezes. — Sollte es nicht wohl auch nur irgend eine bestimmte Menge geistiger und intellektueller Kräfte geben, die in der Natur etwa auf eine ähnliche Weise im Umlauf sind, wie eine bestimmte Maße des cirkulirenden Reichthums in einem Staat? — Wie bei einem geschlossenen Staat, unter Voraussezung eines gewissen Fond, der Cirkel zwar auf unendlich verschiedene Weise

variiren — bald hier, bald dort, mehr und weniger werden kann; einige reicher werden können, indeß andere verarmen; und abwechselnd, Mangel für Ueberfluß, und Ueberfluß auf Mangel folgen kann — und wirklich folgt; dennoch aber nun immer bei diesem Ab- und Zufluß und der Manchfaltigkeit und Verbindung der Kanäle, wodurch diese äußerliche Güter und Kräfte ab- und zugeleitet werden — um so viel weniger an dem einen Ort sich finden muß, als mehr an einem andern ist; und wie sie hier sich häufen, um soviel nun anderswo sich vermindern müssen: — eben so scheint es, daß, wofern eine beständig gleiche Maße geistiger und intellektualischer Kräfte in der Natur, vorhanden ist — wie ungleich wechselnd und verschieden dann auch ihre Austheilung sei — der Zusaz des einen nun immer, durch Abgang bei einem andern, ausgeglichen werden müsse. So viel mehr hat der eine: so viel fehlet einem andern. Ein Dummkopf für jedes Genie! Starkes und Schwaches neben einander! Hier — stärkere Geisteskraft! dort, Armuth und Mangel!

Analogie und Menschen- und Völkergeschichte leiten dahin. Ueberall in der körperlichen Natur ein bestimmtes Quantum wirkender Kräfte! Auf diese beständige Gleichheit der in der Natur vorräthigen Kräfte ist das große Kompensationsgesez gegründet. Wir alle hoffen, nach anhaltenden Regen, auf einen heitern Himmel. Auf lange Windstille folget — Sturm. Mißwachs wird durch Fruchtbarkeit ersezt; und der

genossene Ueberfluß rächet sich durch Mangel. Der Ocean verschlinget ein Stük festen Landes: und ungesehene Inseln treten wieder aus tiefem Meere hervor. Hier versiegen Quellen: dort werden neue geöfnet. Die Natur hält gleichsam Rechnung mit sich selbst. Die Summen ihrer Wirkungen müssen den Summen und dem Inhalt ihrer Kräfte gleichen. Was scheinbar (weil wir die Ursachen, Verbindungen und Absichten nicht kennen) in irgend einem Theil und Ort, oder zu der einen Zeit zu viel: das mangelt an einem andern. Was sie zu viel zu geben schien, wird abgezogen: und was zu mangeln schien — nachgetragen und ersezt. Ihre Kräfte können nie todt und in sich selbst vergraben liegen; aber auch nie sich selbst übersteigen. Der Umlauf ist verschieden; aber ihre Summen immer sich gleich.

Und die Geschichte der Völker und unsers Menschenvolks — was lehret sie uns? Wenn an dem einen Ende die Morgenröthe aufgienge, brach Dämmerung ein — an dem andern. Tag und Nacht, Dunkel und Licht, war immer auf unserer Erde, nur in verschiedenen Gegenden, zugleich. Griechenland — und wie viel andere erleuchtete Völker des Alterthums! sanken in Dunkel und Unwissenheit dahin, als der Norden aufgeklärt wurde. Nie leuchtete die Sonne allen Völkern zugleich. Nie war ein allgemeiner Tag auf Erden. Selbst Mendelssohn verwirft die wizreiche Vorstellung seines Freundes Lessing von

Erziehung des Menschengeschlechts unter dem Bilde eines Kindes, das zur Mannesvollkommenheit fortgebildet werden soll. Wenn die Metapher gelten soll — sagt Mendelssohn (über religiöse Macht und Judenthum Abschn. 2. S. 44. f.) so ist das menschliche Geschlecht fast in allen Jahrhunderten Kind und Mann und Greis zugleich, nur an verschiedenen Orten und Weltgegenden. Hier in der Wiege, saugt an der Brust, oder lebt von Ram und Milch; dort in männlicher Rüstung, und verzehrt das Fleisch der Rinder; und an einem andern Orte, am Stabe und schon wieder ohne Zähne. Der einzelne Mensch gehet der Vollkommenheit entgegen, die ihm beschieden ist. Daß nun aber das Ganze, die Menschheit, hienieden in der Folge der Zeiten immer vorwärtsrüken und sich vervollkommen solle: scheinet nicht der Zwek der Vorsehung gewesen zu seyn. Thatsachen und die Geschichte der Zeiten muß entscheiden. Ein beständiger Fortschritt zur Vollkommenheit, in Absicht auf das gesammte Menschengeschlecht, findet sich nie. Etwa sehen wir das Menschengeschlecht kleine Schwingungen machen. Aber bald nachher gleitet es in seinen vorigen Zustand zurük. Die mehreste Nationen der Erde leben viele Jahrhunderte hindurch auf derselben Stufe von Kultur, in demselben dämmernden Licht, das unsern verwöhnten Augen zu schwach scheint. Je zuweilen entzündet sich ein Punkt in der großen Maße, wird zum glänzenden Gestirne, und durchwandelt eine Laufbahn, die ihn nach einer bald kurzen, bald längern Periode zurük-

führet und wiederum an seinen Ort des Stillstandes, oder nicht weit davon, absezet. Der Mensch gehet weiter; aber die Menschheit schwankt zwischen festgesezten Schranken auf und nieder, behält aber im Ganzen betrachtet, in allen Perioden der Zeit, ungefehr dieselbe Stufe von Sittlichkeit, dasselbe Maas von Religion und Irreligion, von Tugend und Laster, von Glükseligkeit und Elend; dasselbe Resultat, wenn Gleiches mit Gleichen in die Rechnung gebracht wird; von allen diesen Gütern und Uebeln so viel als zum Durchgange der einzelnen Menschen erforderlich war, damit diese hienieden erzogen werden, und sich der Vollkommenheit so viel nähern mögen, als jedem beschieden und zugetheilt worden.



Gedenkbarkeit mehrerer Welten.

Ueberhaupt zu reden, d. i. außer Beziehung auf die moralische Vollkommenheiten, die höchste Weisheit und Güte Gottes, wodurch Wahl und Präferenz nur allerdings einzig auf das beste geleitet werden konnte — überhaupt also, und ohne auf dies Verhältniß irgend einer Welt zu den höchsten Eigenschaften Gottes zu sehen, finden wir doch überall keinen vernünftigen Grund, warum wir diese vorhandene wirkliche Welt an und für sich für die einzigmögliche halten, oder überall kein anderes, von diesem wirklichen verschiedenes Weltsystem für möglich anerkennen wollten. Was macht nun eigentlich diese Welt denn aus? Anders doch nichts, als eben diese bestimmte Natur und Beschaffenheit der zu dieser Welt gehörigen Wesen; und eben diese bestimmte Verknüpfung, Ordnung und Zusammenhang der Dinge in dieser gegenwärtigen Welt. Aber mußten es denn genau diese Wesen seyn? diese Dinge, diese Klassen und Arten der Substanzen? genau mit diesen Kräften, Anlagen und Fähigkeiten? Konnten es keine andere seyn? und muß es genau auch diese Verknüpfung seyn und dieser Zusammenhang? Konnte es nicht eine andere Ordnung,

eine andere Einrichtung, ein anderer Zusammenhang seyn? — Wenn wir die Welt mit ihrem Innhalt, allen ihren Wesen und allen Veränderungen, wie sie nun wirklich ist, für zufällig halten: so lassen sich wohl überhaupt in der Möglichkeit noch unzählige andere Welten gedenken — andere mögliche Arten und Klassen endlicher Substanzen; andere als diese wirkliche Verbindungen; andere verschiedene Systeme. Nun aber ist diese vorhandene Welt, insofern wir darunter das All der endlichen Dinge verstehen, der Wirklichkeit nach freilich die einzige. —

Ueber den Lehrsaz von der besten Welt.

Optimismus.

Was für Einfluß und Interesse hat diese Lehre? — bis an welche Grenze lässet die Vollkommenheit einer Welt überhaupt sich hinausführen? — aus welchem Gesichtspunkt ist sie zu bestimmen und worin soll sie bestehen? — Und dann in besonderer Anwendung — ist denn diese gegenwärtige Welt die beste und die vollkommenste? — und unter welchen Bestimmungen und Einschränkungen ist sie es? — Alle diese Fragen müssen einzeln erwogen und ausgeführt werden.

I. Ob diese Lehre interessant und wichtig sei? — Die Lehre von der besten Welt ist eine durch Alterthum und Erhabenheit gleich ehrwürdige Lehre. Der Lehrsaz von der besten Welt gehört, seiner Würde und Fruchtbarkeit wegen, zu den Wahrheiten vom ersten Rang. Ein altes Dogma! Der menschliche Verstand scheinet durch den natürlichsten Weg zur Einsicht dieser Wahrheit gelangt zu seyn. Die forschendsten Weisen älterer Zeit haben sie erkannt, gedacht, gelehrt. Ein Beispiel nur hiervon bei Cicero: (de natura Deorum l. 1) ex omnibus naturis quæ erant, quod effici potuit optimum, effectum est. Doceat ergo quis, potuisse

melius; sed nemo unquam docebit. Eine große und erhabene Lehre! Sie führt zu den erhabensten Betrachtungen über die Größe Gottes. Die Welt ist sein Thron; von dem seine Majestät auf uns herabstralt. Und jemehr wir den Begrif der Welt erhöhen, um so mehr wird der majestätische Schöpfer dadurch verherrlichet. Sie macht uns aufmerksamer auf die Natur, und geneigter — Ordnung, Weisheit und Schönheit in ihren Werken zu studieren. Eben diese Lehre ist die kräftigste Unterstüzung unserer Zufriedenheit. So lange wir nicht den Gedanken in uns festmachen, daß, nach der ewigen Weisheit Gottes und dem allervollkommensten Plan seiner Güte, jedes Wesen nun in der großen Kette der Dinge eben in den Punkt hingestellet worden, welcher für dieses Wesen am schiklichsten war: so lange wir uns nicht überzeugen, daß jeder und ich selbst in dem Standort, den der allmächtige Schöpfer mir angewiesen, glüklicher werden konnte, als in irgend einem andern, und daß das Gesez der höchsten Schiklichkeit diesen Plaz, den ich fülle, vor jedem anderm mir zugeschieden — so lange kann auch keine wahre und völlige Zufriedenheit in der Seele herrschen. Aber bei diesem Glauben fallen durchaus alle Klagen über Ungerechtigkeit mit einmal hinweg.

Dem Spötter ist nichts zu groß, zu ehrwürdig und zu heilig, seinen muthwilligen, oft boshaften Wiz nicht dagegen zu versuchen. Voltaire hat es bewiesen. Sein Candide ist ein Spott gegen den Optimismus,



weil er am liebsten gelesen wurde, wenn er spottete. Eigentlich! Spott über den Menschen und das ganze Menschengeschlecht. Eine Sammlung der Schwachheiten, Thorheiten und Laster der Menschen, die hier in einem auffallenden Licht mit lebhaften und häßlichen Farben gemahlt und dargestellet werden. Und insofern kann es gewissermaßen als eine nüzliche Lekture empfohlen werden. Aber der ganze Spott trift nun eigentlich nicht einmal den Lehrsaz von der besten Welt, so wie er vernünftigerweiße genommen und verstanden werden muß. Candide macht eine Reise durch die Welt; besucht Länder und Völker. Ueberall findet er Thorheit, Verderbnisse; verkehrte, unglükliche und unzufriedene Menschen. Nur Eldorado ist das Land der Glüklichen — aber ein abgesondertes, von der übrigen bewohnten Welt gleichsam abgeschnittenes, fast unzugängliches Land. Sonst überall, vom Aufgang der Sonne bis zum Niedergang, nur Thorheit, Unglük und Laster! Ein so übertriebenes schwarzes Gemählde wird doch niemand für das wahre Gemählde des menschlichen Lebens halten.

Ist es nicht aber die unnatürlichste Verwegenheit und der ausgeartetste Frevel, diese Gotteswelt — dies unaussprechlich herrliche Werk, dem die große Hand seines Hervorbringers so sichtbar aufgedrükt — noch tadeln, heruntersezen, lästern wollen? Und wer thut dies? Der Mensch, der Wurm, der die Welt doch nur unendlich kleinen Theilen nach kennet, dem das

kleinste noch zu groß; der sich selbst nicht zur Hälfte kennet; der überall, bei jedem Blik in die Natur, mit staunender Unwissenheit gedemüthigt zurükschreken sollte. Ist nicht alles unser Denken und unser Wissen nur Stükwerk? Wir sind Zöglinge der Natur. In kurzweiligen Augenbliken, wo sie selbst uns lacht — uns ruft zum Spiel, tanzen wir vor ihrer nachgebenden Laune — und scherzen. Dann aber, wann ihr Ernst uns winkt; da stehen wir — bebend und versteinert; schämen uns des elenden Spiels, und sehen ihre majestätische Würde. Ohne Beleidigung Gottes kann man sein Werk nicht tadeln. Halten es Menschen doch schon für Beleidigung, wenn wir ihre Werke tadeln. Und heißt denn das nicht tadeln? — glauben, daß sie es schlechter gemacht, als es seyn und werden konnte? Doch! es haben auch andere Philosophen, aus ganz guter Meinung, weil sie glauben, daß Gottes Allmacht und Freiheit dadurch beschränkt werde, die Lehre von der besten Welt bestritten. Zu diesen gehört besonders der seel. Crusius (Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten §. 385 — 89.) Zwar räumet Crusius wohl ein, daß Gott nicht das Schlechtere und Unvollkommenere hervorgebracht habe; aber zugeben will er nicht, daß diese Welt unter allen möglichen die beste sei. Darum meint er, man solle nicht sagen, daß diese Welt die beste; sondern daß sie eine von der besten Art, oder daß es eine sehr gute Welt sei. Die Lehre von der besten Welt scheinet ihm in jedem Verstande falsch und unerweislich zu seyn: sowohl in dem allgemeinen

Sinn, wo man unter der besten Welt diejenige verstehen wollte, welche überhaupt so viel Realität in sich enthält, als nur irgend eine Welt haben kann; — als auch in diesem relativen Verstande, wo man eine Welt, blos in Beziehung auf einen schon festgesezten bestimmten Zwek, die beste nennet. Bei seinem ganzen Räsonnement liegt die Infinität des Möglichen zum Grunde. Aus diesem Grundsaz schließt er: „wieviel nun auch gutes, wieviel Realität auch immer in irgend einer Welt enthalten seyn mag; so reichet dies alles bei weitem doch nicht an jene Unendlichkeit des möglichen Guten, der möglichen Vollkommenheit. Denn eine jede Welt muß doch nothwendig endlich bleiben. Gott kann noch eine unendlich größere Menge und Anzahl von Wesen und Graden der Vollkommenheit hinzusezen. Und so lange ein solcher Zusaz noch gedenkbar ist, kann eine Welt doch nicht die beste heißen. —" Allein folget denn aus der Infinität des überhaupt gedenkbaren möglichen Guten, daß nun darum dies unendliche Gute auch in irgend einem wirklichen, einzelnen System beisammen seyn könne? Das kann es nicht. Herr Feder hat daher hierbei die gründliche Anmerkung gemacht, daß man jenen Grund vielmehr wider die Crusische Meinung gebrauchen könne; denn weil nun doch ein jedes Weltsystem endlich ist, und jene Infinität der Vollkommenheit bei keiner Welt sich denken lässet; so muß ja doch eine jede Welt nur einen bestimmten Grad von Vollkommenheit haben. Eine muß daher auch vorzüglicher und besser seyn, als die andere. Und

warum

warum sollte nun nicht unter diesen beschränkten Systemen eines das beste seyn? — Daß eine Welt auch nicht in Beziehung auf irgend einen bestimmten festgesezten Zwek für die beste zu halten sei, will Crusius nun wieder aus der Infinität der Mittel beweisen. Wie schiklich denn auch immer, sagt er, die Mittel sind, die Gott in irgend einem System zu Erreichung seines Zweks wirklich angewendet hat, so sind doch noch unendlichviele andere Mittel möglich, die eben so schiklich und eben so gut waren, und die der Allmächtige eben sowohl hätte anwenden können. — Aber wenn es denn auch noch unendlichviele andere Mittel gab, diesen Zwek zu erreichen, so folgt doch daraus nicht, daß alle diese Mittel auch in dem Grad der Schiklichkeit sich völlig gleich gewesen. Auch unserem Begrif vom Endlichen scheinet es sehr angemessen zu seyn, daß der Unterscheid zwischen Endlichen und Endlichen nur in dem höhern oder mindern Grad der Realität zu sezen sei. Und gesezt, daß das Beste nicht darum immer das Einzige sei: so hört doch etwas auch darum nicht auf, das Beste zu seyn, weil es nicht das Einzige ist. Das Beste ist es doch, insofern, in dieser Art, keine höhere Realität zu finden ist, und in Ansehung der unzähligen Andern, deren Realität geringer wäre. Gesezt, daß die Welt A die beste in ihrer Art, daß aber auch eine andere B, C 2c. auf die nemliche Art die beste oder vollkommenste seyn würde, so war nun doch A die beste, wie B; und B wie C.

II. Bis an welche Grenze die Vollkommenheit einer Welt sich hinführen lasse? — Zu Festsezung der Grenzen dienen vornemlich 2 Anmerkungen.

1) Keine Welt — auch die vollkommenste und beste Welt, ist darum doch nicht das Vollkommenste in dem absolutesten Verstande, nicht das All der Vollkommenheit, oder das höchste Gut; sondern nur das beste und vollkommenste in ihrer Art, als Welt, für das, was sie ist — als Welt seyn kann.

2) Jede Welt — auch die beste und vollkommenste Welt, wegen ihrer Endlichkeit und Einschränkung, bleibt Mischung von Gutem und Bösem. Eine Welt kann nicht ohne Uebel seyn. Was für Uebel? Uebel von zweierlei Art, Uebel — das da seyn muß; und Uebel — das da seyn kann.

a) Nothwendiges (metaphysisches) Uebel, wesentliche Einschränkung der zur Welt gehörigen Wesen, ist von dem Begrif einer jeden Welt, auch der besten Welt, durchaus untrennbar.

b) Zufälliges Uebel: freiwillige Abweichung vom Gesez, Misbrauch der Freiheit (moralisches Uebel) — und unangenehme Empfin-

dungen (physisches Uebel); zum Theil Folgen, Anhang des vorigen, kann doch da seyn, gehört doch seiner Möglichkeit nach zu jeder Welt.

Es kann sogar die Frage entstehen: ob nicht vielleicht der Uebergang von dem metaphysischen zu dem moralischen und physischen Uebel nothwendig sei? Nothwendig wohl nicht, aber leicht, und in einem gewissen Verstande natürlich, d. h. zu verwundern ist es wenigstens nicht, und als etwas ausserordentliches kann es nicht angesehen werden. Bei unserer wesentlichen Einschränkung können nun auch Sünden und die Folgen der Sünden sich wirklich finden. Eingeschränkte Begriffe können leicht mancherlei Irrthümer erzeugen. Und die irrige Erkenntniß kann gar leicht auch Verirrungen des Willens, Verfehlung und unrichtigen Gebrauch der freien Kräfte, unordentliche Neigungen, Thorheit und Sünde nach sich ziehen. Aber ein nothwendiger Zusammenhang zwischen dem einem und dem anderm ist damit noch nicht bewiesen.

III. Aus was für einem Gesichtspunkt die Vollkommenheit einer Welt überhaupt zu bestimmen? — Der Grund, woraus die Vollkommenheit

einer Welt bestimmbar ist, kann doch wohl kein anderer seyn, als der eigentliche Zwek der Welt. Die Welt ist ein Zusammensaz von unzähligen Wesen, Kräften und Stimmungen. Wie wir die Vollkommenheit eines jeden andern Ganzen aus der Harmonie seiner Theile und ihrer Zusammenstimmung auf irgend einen bestimmten Zwek beurtheilen, eben so bei der Welt. In dem genauesten, schiklichsten und verhältnißmäßigsten Zusammenhang aller der einzelnen Theile und Kräfte der Welt mit ihrem großen und allgemeinen Zwek muß nun auch die Vollkommenheit einer Welt bestehen. Was denn nun? Glükseligkeit der Geister; Wohlseyn der denkenden und empfindenden Wesen, ist der Zwek der Welt. Wenigstens in ihr selbst können wir uns keinen andern lezten Zwek gedenken.

Also gehört zur besten Welt

1) Die möglichstgrößte Menge genießungsfähiger Wesen und Substanzen, in untergeordneten Reihen, Ordnungen und Klassen.

2) Die möglichstgrößte Summe und Mannichfaltigkeit der geniesbaren Güter.

3) Die möglichstbeste Ordnung und Verknüpfung der erforderlichen Mittel, diese Güter für jene Wesen zuzubereiten, sie ihnen genießen und empfinden zu machen.

Diese allgemeine Begriffe wende man an, um hiernach das gegenwärtige System unserer jezigen

wirklichen Welt zu beurtheilen, und ihre Vollkommenheit daraus zu bestimmen.

IV. Woher nun die Beweisgründe für den Saz, daß diese gegenwärtige Welt die beste sei, genommen werden müssen? — Einen zweifachen Weg gibt es doch nur: aus Erfahrungen müssen wir es beweisen oder aus Begriffen. Wollten wir hier den Weg der Erfahrung wählen (a posteriori), so müßten wir nun erst jenes unermeßliche All nach allen seinen Theilen hinreichend und vollständig kennen! die ganze Verkettung der Dinge — ihren Einfluß in einander, ihre Abhängigkeit und Verhältnisse unter sich, den ganzen Bau, und das ganze Gewebe, und alle die innerste Verwikelungen, mit völliger Deutlichkeit durchschauen. Das kann kein Sterblicher. Wir kennen nur den mindesten Theil; nur alles sehr unvollkommen. Wir hängen an der Oberfläche und unsere Erkenntniß reichet nicht in das Innerste des Ganzen. Gibt es denn keinen andern und kürzern Weg? — Wenn wir einmal den Begrif von dem vollkommensten Urheber dabei zum Grunde legen (a priori:); wenn der Unendliche dies gegenwärtige System, diesen wirklichen Plan des Universum, vor allen andern möglichen Systemen und gedenkbaren Planen erwählt: so muß nun doch der Grund hiervon in dem größern Grad von Realität enthalten seyn, der durch dieses wirkliche System vor jedem andern möglichem Weltsystem erreicht werden konnte. Und wenn dies ist, so muß die gegenwärtige Welt die beste der

möglichen seyn. Gott wollte ja doch, daß dieses System seine Wirklichkeit erhalten sollte. Nach der höchsten Willensvollkommenheit muß doch Gott unter allen möglichen das Beste wählen; was an Realität und Vollkommenheit jedes andere übertrift. — Man kann den Beweis auch apagogisch führen. Gesezt — daß diese Welt nun nicht die beste wäre, was folgt? Entweder wußte Gott nicht, was das beste war; oder wenn er es wußte, konnte oder wollte er es nicht hervorbringen und wirklich machen. Nach seiner Allwissenheit wußte er es. Vermöge seiner Allmacht konnte — und vermöge seiner höchsten Güte wollte er es. Ueberall würde es Mangel an Weisheit, oder Güte, oder Macht voraussezen, wenn die Welt, als Gottes Werk, nicht das beste wäre, das es seyn und werden konnte.

V. Unter welchen Bestimmungen und Einschränkungen jener Lehrsaz verstanden werden müsse? — Alle die Einwendungen, die man etwa noch gegen diese Lehre machen könnte, lassen sich ganz schiklich heben und beantworten, wenn man diese Wahrheit nur genau und richtig bestimmet. Nemlich

1) Die Welt ist die beste und vollkommenste von Seiten des Schöpfers; d. h. in ihrem Plan, in ihrer Anlage; in der Verknüpfung der Mittel und Absichten; in der vom Schöpfer getroffenen Veranstaltung, wodurch die möglichstgrößte Summe der Vollkommenheit erhalten

werden konnte: obgleich etwa durch Misbrauch der Freiheit, aus Schuld der Geschöpfe nicht immer die gedenkbare höchste Vollkommenheit wirklich dadurch erhalten wird.

2) Die Welt ist die beste ihrer Totalität nach genommen, dem Ganzen nach; obgleich etwa in irgend einem Theil der Welt, in irgend einem dazugehörigen besondern System, merklicher Mangel oder Unvollkommenheit nothwendig war: insofern sie, ohne eine größere Vollkommenheit im Ganzen zu zernichten, nicht gehindert werden konnte. Genug, daß im Ganzen doch immer die möglichstgrößte Summe der Vollkommenheiten erhalten wurde. Antworte man hieraus auf das übertriebene Geschrei, das manche über die Unvollkommenheit, Thorheit, Sünde und Verderben erregen, das unter den Menschen herrschet: als wenn diese kleine Erdenwelt die ganze Schöpfung wäre. Aber man macht auch oft das Uebel nur zu groß. Beweise man erst, daß das Gute, auch selbst in dieser Menschenwelt, die Summe des Bösen nicht unendlich übersteige. Mißrechnung ist es. Wir rechnen nur das Böse allein; rechnen nicht dagegen auch das Gute, das wir unter Menschen finden. Ueber einem trüben finstern Tage vergessen wir den angenehmen Sonnenschein, der uns zuvor lange erquiket. Wir werden

des Guten nur zu sehr gewohnt: darum sind wir bei jeder widrigen Ereigniß nur gar zu empfindlich. Der Mensch — wenn er aufrichtig und nach der Wahrheit alles genau gegeneinander in Anschlag bringen wollte, würde in der Regel (denn die Ausnahmen möchten wohl äusserst selten seyn) doch immer 10 oder 100 angenehme Empfindungen gegen eine widrige oder schmerzhafte sezen können. Auch des Lasters und der Bosheit ist so viel nicht in der Welt, als mancher sich einbildet. Manches macht man zu Laster, das es nicht ist, und wie manches gute Herz wird verkannt? Wie viel verborgene Tugend! Wie oft und wie bald wird wegen einer Uebereilung oder Vergehung viel Gutes, das der Mensch gethan — vergessen, verdunkelt, und alles vorige Verdienst mit einmal niedergeschlagen! — Und überall ist ja dieser Erdenball doch nur in der Schöpfung ein Punkt: und ein ganzes Menschenvolk, gegen die unüberdenkbare Menge der in dem Universum vorhandenen Substanzen, vielleicht noch höherer Klassen und Ordnungen von Wesen, als Menschen sind — was ist dies alles gegen jene? Nehme man darum doch nicht einen so kleinen Theil der Welt für sich allein, abgerissen von der übrigen Kette der Dinge: mache man nicht unsere Erde zum Maasstab der Vollkommenheit des Universum! Das ganze System, die

ganze Verknüpfung der Dinge zusammengenommen, ist die beste.

3) Die Welt ist die beste in einem konkretiven Sinn, als eine wirkliche Welt genommen, nicht aber in abstracto, d. i. nur so, wie eine Welt blos in der Einbildung, in der Idee und Möglichkeit sich denken lässet. Nicht von einem Weltkoncept sondern von einer Welt, wie sie jemals in der Wirklichkeit gewesen seyn würde, ist die Rede. Wohl können wir uns eine Welt gedenken, mit einer durchgängigen, freien, ungezwungenen Harmonie, ohne einigen Mißbrauch der Freiheit, ohne alles moralische Uebel (mundus sponte consentiens): eine solche Welt wäre dann freilich die allervollkommenste — vollkommener als diese wirkliche Welt. Aber dies ist ja nur blos gedachte, eingebildete Vollkommenheit. Erst müßte man beweisen, daß bei irgend einer andern Einrichtung des Systems diese völlige und freiwillige Harmonie wirklich geworden seyn würde oder wirklich werden konnte. Und wenn sie es nicht konnte, oder nicht gewesen seyn würde: nun zeige man erst, daß diese wirkliche Welt nicht besser sei als jede andere würde gewesen seyn. Jene allgemeine und ungezwungene Harmonie hinweggerechnet, lässet eine Welt sich doch nur auf eine zweifache Art gedenken. Entweder mußte, wenn Freiheit

nicht zernichtet werden sollte, einige Abweichung zugelassen: oder eine erzwungene, durchaus nothwendige Harmonie und Uebereinstimmung mit den Gesezen, festgestellt werden. Jenes: mundus sponte deflectens; dieses: mundus coacte consentiens. Beweise man nur, daß es nicht besser war, einige freiwillige Abweichungen zu dulden und zuzulassen, als Zwang und Fesseln anzulegen, und Freiheit zu zerstören. In Gottes Welt sollen auch Geister seyn. Ohne Freiheit wären sie es nicht. Alles — ohne sie, war nur Maschine.

Populäre Gotteslehre.



Omnem Deus regit ipſe naturam.



Plan.

Der Inhalt einer auf Betrachtung der Welt gegründeten Gotteserkenntniß lässet sich hauptsächlich etwa unter diesen Betrachtungen zusammen befassen.

I. Ist Gott? Gibt es denn wirklich ein höchstes, ewiges Wesen? Daseyn Gottes.

II. Welches sind seine Natur und seine Eigenschaften? — Der ewige, unabhängigste Gottesgeist ist ein allmächtiger, weiser und gütiger Geist.

III. Was ist er für mich und in welchem Verhältniß bin ich mit ihm? — Die wichtigste Verhältnisse, worin der Mensch mit Gott sich zu betrachten hat, sind:

1) Daß er in seinem Ursprung sich selbst, mit dem ganzen Universum, als ein Werk der hervorbringenden ersten Ursach der Dinge, und von ihm, diesem Allvater, sich abhängig erkenne. — Schöpfung.

2) Daß er in seinem ganzen Leben, dem ganzen Umfang seiner Dauer, nach allen seinen Kräften,

in seiner ganzen Thätigkeit, bei allen seinen Schiksalen und Begegnissen, sich immer unter dem Einfluß, der Leitung und obersten Direktion Gottes, seiner höchsten Weisheit und seiner allmächtigen Güte betrachte. — Vorsehung. Insbesondere also

a) daß er in Gott den Allerhalter und Allversorger der Menschen und aller erschaffener Wesen verehre.

b) Daß er ihm als dem allgemeinen Herrn und obersten Regenten huldige.

c) Daß er als Glied und Unterthan in dem Allreich Gottes seinen besten und heiligsten Gesezen sich unterworfen fühle.

d) Daß er von ihm die gerechteste Vergeltungen seines Thuns mit Gewißheit erwarte.

e) Daß er den Offenbarungen seines Willens und seiner Rathschlüsse sehnsuchtsvoll entgegensehe.



Gottesglaube.

Ist Gott? — Ist die erste aller vernünftigtheologischen Untersuchungen. Das Resultat hiervon muß Religion gründen oder zerstören.

Der würdigste und erhabenste aller Namen — der Gottesname — ist, gleich andern Namen, durch mannichfaltige Entstellung, Ablenkung von seinem wahren Urbegrif, und schiefe Anwendung, aus Irrthum und Unwissenheit, oder aus Bosheit, ein vieldeutiger Name geworden. Wie viel verborgene, geheime, unsichtbare — obgleich zur Natur gehörige Kräfte, hat menschliche Unwissenheit zu Göttern geschaffen! Wie oft haben Menschen, nur wegen irgend eines Charakters von Größe, Hoheit und Würde; wegen eines ausgezeichneten Vorzugs, einer besondern Wirksamkeit, eines wohlthätigen Einflusses in ihre Glükseligkeit — endliche Wesen zu Götterrang erhoben! Wie oft den Namen der Gottheit, aus schmeichlerischen und eigennüzigen Absichten, auf diejenigen angewendet, die etwa nur in einem gewissen Verstande ihr Bild unter den Menschen tragen sollten! Eine Quelle der heidnischen Apotheose!

Kein Wunder, wenn nun unter den Heiden ein ganzes Götterheer gefunden wird! — Götterklassen,

größere und kleinere Götter, Halbgötter, Untergötter; vergötterte Tugend, vergötterte Helden — Gottmenschen *). Nicht diese so genannte, so gedichtete, nur vorzugsweise so bezeichnete, oder nur vorstellende Götter; sondern der allein große — allein über alles erhabene — in dem ausnehmendsten und unmittheilbarsten Verstande ist es, nach dem wir fragen. Wer ist Gott? — Das erste der Wesen, das allererhabenste und allerunabhängigste Wesen; der allervollkommenste Geist, Urheber und Hervorbringer alles dessen, was ist; Regierer und Versorger der Welt — der ists, den wir Gott nennen. Dieser — das allbelebende und allbewegende Principium; das Urwesen; das Wesen aller Wesen: der ist — Gott ist.

*) Ueber die Genealogie der heidnischen Götterdichtung und Götterverehrung s. meine teutsche Reichsgeschichte B. I. S. 18. f. f.

Ursprung,

Ursprung, Alterthum und Allgemeinheit dieses Glaubens.

1. Wofür halten wir diesen Glauben? Ist es eine so ganz durch sich selbst evidente Wahrheit, daß es durchaus keines Beweises bedarf? Ist es innerer, unwiderstehlicher Naturdrang, der uns zu glauben bestimmt? — unmittelbare Empfindung; Beifall des Anschauens? Ist es ein ursprünglicher, unserer Natur einverleibter — durch seine innere Kraft und Wahrheitsgefühl unverkennbar sich anzwingender Gedanke, daß ein Gott sei? Wenn das wäre, wie könnten aber — wir wollen es glauben, daß die Menge der Gottesverläugner nicht so groß ist, als manche meinen — wie könnten aber einige doch, schwache, irrende, getäuschte, einer so ganz unmittelbar empfundenen Evidenz entgegenstreben? Theognosie auf angebohrne Notizen bauen wollen, das heißt für sichere Wahrheit einen grundlosen Beweis führen. Locke, der tiefe Forscher der Geheimnisse und der Geschichte der Seele, hat die angebohrne Begriffe längst aus den Schulen der Gelehrten verwiesen. Die werdende Seele ist dürftig und leer. Receptivität ist alles, was die Natur ihr gab. Anlage ist da, zum Erweken; Streben zum Bilden

Fähigkeit zum Sammeln — nicht Bildung und Form! Durch Thätigkeit sollte der Mensch zum Menschen werden, oder in Menschengestalt — Unmensch bleiben. Der Gottesbegrif gehört so wenig, als irgend ein anderer, in die Zahl jener eingebildeten Signaturen, von welchen die Seele dann doch nichts vernimmt, bis die erwekte Vernunft sie kennbar macht; oder eigentlich, bis vermittelst eingesammelter und verglichener Empfindungen die urtheilende Vernunft den Gedanken eines **Gottes** erzeugt.

II. Und dennoch war der Gottesglaube der älteste Glaube der Menschen — älter als die Gesezgeber, Politik und Geschichte. Wer der erste Akerbauer, der erste Weingärtner oder Schiffer gewesen, das mag wohl die Geschichte uns lehren. Den Ursprung des Glaubens an Gott verbirgt sie uns ganz. Numa, der Stifter der gottesdienstlichen Cerimonien zu Rom, fand schon diesen Glauben — erfunden hat er ihn nicht. Die Politik zog Vortheil daraus — hat dies große Ressort zu leichterer Bewegung der Staatsmaschine nur wirksam gemacht; wie der Mühlenerfinder, Wind und Wasser. Spiele und Spektakel, Kronen und Triumphe, ersann der Wiz der Staatsklugen: der Gottesglaube ist nicht daher.

III. **Gottesglaube** war der Glaube aller Zeiten und aller Völker — immer der Glaube des ungleich größern und weisern Theils; unabhängig von allen

Veränderungen, Revolutionen, Aufnahme und Verfall, Ausbildung und Verschlimmerung des Menschengeschlechts — von allen Sekten und Klassen und Ständen der Menschen angenommen und bekannt. Künste und Wissenschaften haben sich verändert. — Völker und Sprachen haben sich gemischt. Erziehung und Maximen wechseln wie die Zeiten. Nur Gottesglaube hat überall und in seiner Substanz unverändert sich erhalten und fortgepflanzt. Ueberlieferung, Auktoritäten und Sinnesapparenzen; ausschweifende Imagination und Interesse, die Leidenschaften können wohl oft gemeinherrschenden Irrthum gründen. Doch nur für gewisse Zeiten, Geschlechter und Völker. Einmal erhebt sich die Vernunft über den sinnlichen Schein: Antipoden, Kopernikus und Wahrheit siegt. Einmal fängt man an, das Ansehen, das zu glauben gebot, verdächtig zu machen. Das Interesse der Leidenschaft wird anders bestimmt, die Tradition wird verdunkelt, oder geht zulezt in größern Entfernungen verlohren. Die schwärmende Einbildungskraft sammelt sich, kommt zurük; nimmt höhern Unterricht und eine vernunftmäsigere Richtung an: dann fällt und liegt über lang oder kurz, alles, was auf solchen Grund gebauet. Nie hat allgemeinbleibender Irrthum die Welt beherrscht. Und wie könnte dies seyn, ohne vorauszusezen, daß die denkende Natur nach einem allgemeinen Gesez auf Trug und Irrthum gestimmt? Eine völlige und durchgängige Gleichheit ist der untrügliche und eigenthümliche Naturcharakter. Dies ist das

Gepräge des Gottesglaubens. Wilde Vernunft — gleich der undenkenden, unerwekten, ungebrauchten Kindervernunft kann Gott miskennen: aber sie läugnet ihn doch nicht. Hört darum der Glaube an Gott auf, natürlich zu seyn? oder hat er um deßwillen nicht das nothwendige und richtige Verhältniß zu der menschlichen Natur? — So wenig dies, als tausend andere natürliche Dinge aufhören es zu seyn, die der rohe Mensch noch weniger kennt als Gott.



Beweisgrund aus der Natur.

Natur und Wahrheit hat den Glauben an Gott gegründet. Wiz und Frevel hat oft seine abgestumpfte Waffen vor diesem Glauben niedergeworfen. Troz aller Versuche des leichtsinnigen Muthwillens und überspannten Spekulirens stehet er durch sich selbst. Die Genealogie der Gottesverehrung führt Hobbes von Unwissenheit aus. „Ein unwissendes Volk deificirt Kräfte, die es nicht kennet. Unwissenheit macht Bewundern; Bewundern — Verehrung und Furcht; und diese — Religion.“ Als Geschichte des Abgötterns und Vielgötterns mag es gelten; aber das Grundwesen des unentstellten Gottesglaubens trift doch jener Vorwurf nicht. Der denkende Seher, hingestellt auf den Schauplaz der Werke Gottes, hört die harmonische Stimme der lautrufenden Natur: hier ist Gott! so deutlich, als das melodischtönende Instrument den etwa sich verbergenden Künstler dem Hörer ankündiget. Wir gründen ja diesen Glauben nicht auf das, was wir nicht wissen; sondern auf das, was wir wissen und sehen und erfahren: und was wir nicht wissen, hebt doch das nicht auf, was wir wissen.

Naturzeugen! redet! zeuget für die Ehre Gottes! — Zeuget: Er ist. Himmel, Erde und Meer,

Sonnen und Sterne und Licht und Luft, Pflanzen und Früchte und Thiere und ich selbst — der Mensch, mit allen ihren Wundern — ein ungemessenes All; Bau und Anlage; Schönheit, Ordnung und Mannichfaltigkeit; Richtungen und Bewegungen, Triebe und Fähigkeiten, Leben und Wirken; Plan, Stellung, Verhältnisse, Zusammenhang, Abhängigkeit, Einflüsse; Stetigkeit der Geseze: — das sind so viel untrügliche Charaktere der obersten, hervorbringenden, allordnenden Weisheit Gottes. Eine Welt, wie diese vorhandene Welt — ein System, das zwar in seinen Theilen Spuren der Abhängigkeit und das Gepräge des Zufälligen und Endlichen an sich trägt; doch voll Plan und Absicht, Schönheit und Ordnung und Regelmäßigkeit — lauter Eigenschaften, welche in allen uns bekannten Fällen das Daseyn einer vernünftigen Ursach auf die eingestandenste Weise beweisen; und das alles unter der mannichfaltigsten Zusammenwebung, unter den zwekvollesten Verwikelungen unzähliger in und durcheinander wirkenden Kräfte; und in einem für den fähigsten, kühnsten, geübtesten, forschendsten, weitsehendsten Menschenverstand unergründlichen und undurchschaulichen Grad: — das kann nicht das Werk eines unverständigen, es muß das Werk und die Wirkung des verständigsten und weisesten und vollkommensten und unbeschränktesten Wesens seyn — dessen Urheber muß Gott seyn. Der Gottesglaube ist Frucht des Nachdenkens; eine aus andern, obgleich der menschlichen Natur und denkenden Seele ganz nahe liegenden

Principien, herausgezogene Folgerung — gesuchte, überlegte und erwiesene Wahrheit. Der Blik des Ganzen schon, auch dieser unvollkommene und unerschöpfende Blik über die von allen Seiten mich umgebende Masse, wenn ich auch bei weitem unvermögend bin, alle ihre Theile auseinanderzusezen — schon der überlegende Blik auf mich selbst, berechtiget mich, durch einen in allen ähnlichen Fällen gewöhnlichen, von aller Vernunft gebilligten, von aller Erfahrung bestätigten Schluß, von verständigen Werken auf verständige Ursachen; von der Größe der Wirkung auf die Größe und Macht ihres Urhebers; von gewirkter Vollkommenheit auf wirkende Vollkommenheit — also auch von dem Daseyn eines für mich unermeßlichen, aber geordneten, so ganz nach Regel und Absicht gestimmten Ganzen, zu einem über allen Begrif erhabenen, machtvollen, weisen, göttlichen Werkmeister auzufsteigen.



Einwürfe und Beantwortung.

Erster Einwurf.

„Wir kennen die Grundursachen und ihre innerste Wesen nicht.“

Wahr ist — kein einziges Wesen kennen wir ganz. Der Naturforscher und der Weise lernt, um demüthig zu seyn. Jeder Fortschritt seines Bemühens wird neue Ueberzeugung, daß jedes und alles für ihn zu groß und unerreichbar sei! Unser Wissen ist wie der Tropfen im Eimer — überall kein Verhältniß zwischen dem, was wir wissen, und was wir nicht wissen. Wahre Philosophie ist das sicherste Verwahrungsmittel wider Vermessenheit und Stolz. Nie werde der naturkennende Gelehrte so anmaßend, sich einzubilden, jene ins Unendliche reichende Kette der natürlichen Dinge, Glied vor Glied auflösen zu können — durchs Detail durchzulangen; mit Induktionen alles zu belegen, und von jedem einzelnen in dem unermeßlichen Staat Gottes Rechenschaft zu geben! Eine solche Theodicee erwarte man nur nicht in dieser untern Welt! Der erfahrenste Seefahrer stößet doch oft an unbekannte Klippen. Wie viel Klippen in der Natur! Forschen — ist der Wille der Natur; um aus dem auch, was wir nicht

erforschen und nicht ergründen können, ihre Hoheit und Größe zu bewundern. Nichtwissen — träger Ausdruk kriechender, sich verschlummernder, um alles unbekümmerter Seelen, entehrt die geheimnißvolle Natur: Bekennen des Weisen und Emsigen, fruchtlos angestrengter Untersuchungskraft — verherrlichet den Unerforschlichen, erhöhet sein Werk. Soll ich nun darum nicht nach dem Urheber, der ersten Ursach der Dinge fragen? Weil ich die einzelnen Züge, Mischungen und Verhältnisse eines herrlichen Gemähldes nicht zu beurtheilen vermag; darum soll es mir auch nicht erlaubt seyn, zu fragen: von wem ist es? Um so mehr muß ich es, weil es doch sichtbare Spuren eines verständigen Meisters an sich trägt — um so mehr frag' ich, wenn das Werk für mich und alle Wesen, die ich kenne, zu groß, zu unnachahmlich ist.

Zweiter Einwurf.

„Vielleicht muß überall nicht eine solche lezte Ursache der Dinge seyn."

„Frage! — aber vielleicht umsonst; vielleicht ist überall eine solche lezte Ursach, die du suchst, nirgends vorhanden. Denk' dir eine unhervorgebrachte, unangefangene, unendliche Kette von Dingen — ein unaufhörliches Fortgehen, einen ewigen Ausfluß der Dinge auseinander — Pflanzen, Thiere, Menschen, aus ähnlichen Wesen, in zeitlosen Generationen, in ununterbrochenen stetigen Reihen." — Versuche wer

da kann, ob er es denken kann? Endliches denken — und doch unendlich: lauter Folgen und doch ohne Ursach — ohne zureichenden, befriedigenden, vollen und lezten Grund; Abhängiges, und zulezt nichts, woran es hänget, eine Kette in unaufhörlich aneinander geschlungenen Gliedern, und doch ohne einen Punkt der Befestigung und des Zusammenhalts. Das kann ich nicht denken. Ich müßte Widerspruch denken — ganz allen meinen Erfahrungen und Beobachtungen entgegendenken.

Dritter Einwurf.

„Muß ich doch den lezten Grund der Dinge nicht eben in einem andern, von der Welt verschiedenen Wesen suchen."

„Ist es nicht eben so viel, wenn ich die Welt selbst für die einzige höchste Substanz annehme, und in ihr selbst, und in ihren Grundkräften die lezte Ursach aller darin befindlichen Wesen seze? Warum soll ich neben und außer der Welt noch ein anderes Unendliches denken?" — Man sehe, was dies heise. Die Welt also, der Urstof aller vorhandenen Wesen, soll in sich selbst den absoluten Grund ihres Daseyns haben? Aus den in ihr verschlossenen Elementarkräften, blos innern Principien, durch Gährungen, Ausflüsse, Mischungen; vermittelst des Feuers, oder wie man nun irgend jene Triebkraft der Natur nennen mag, sollen Pflanzen und Bäume und Thiere und Menschen und

Sonnen und Seelen und Geister sich selbst geformt, geordnet und gebildet haben. In Fäulniß und gährender Auflösung soll der Ursprung des Thier- und Geisterlebens seyn. Wenn das so wäre, nun so muß alles, was lebt und nicht lebt — denkende und undenkende Wesen, mit allen ihren Organen, Anlagen, Trieben, Fähigkeiten, Lebenskräften, Bewegungen und Stimmungen, entweder blos ohngefähre Auswüchse, oder durchaus nothwendig hervorgetriebene Produkte einer todten, blinden Masse seyn. Nichts empört so sehr die gesunddenkende Menschenvernunft, als ein blindes Ohngefähr, sobald ich es zu einem kosmogenetischen Grundsaz erheben und den Ursprung aller Dinge darauf bauen will. Zufall — blindes Ohngefähr — wenn es noch etwas ist — ist mehr doch nicht, als die nakte Ausgeburt menschlicher Unwissenheit; so etwas für uns, womit wir etwas zu sagen scheinen wollen, wo wir nichts zu sagen wissen. Wir legen Begebenheiten, Wirkungen, Erfolge dem Zufall bei, insofern sie durch unbekannt, oder von uns nicht bemerkte, nicht vorausgesehene Ursachen, bestimmt und befördert, oder aufgehalten und gehindert werden. Oft eigene Handlungen dünken uns was ohngefähres zu seyn, wenn wir nicht aller der kleinen Umstände, durch die wir bestimmt wurden, uns deutlich bewußt sind; oder die Mühe uns nicht geben wollen sie aufzusuchen. Hazard ist nicht in der Natur; ist und heißet an sich selber nichts. Nun aber mit Chimäre und Unvernunft den vernünftigsten Gedanken einer vernünftigen Ursach Vernunft

zeugender Werke, wegheben wollen — dieses Nichts, reinen Zufall und Ohngefähr zur Grundursach aller Dinge machen: welcher Unphilosoph wird dies vor dem Tribunal des gemeinen Menschenverstandes zu verantworten sich getrauen? Würde ein Reisender nicht des Gedankens sich schämen, wenn er bei Betrachtung des unterirdischen Herkulanums und der daselbst noch vorhandenen Ueberbleibsel alter Kunst, denken oder sagen sollte: dies würde denn doch wohl alles sich so von ohngefähr geformt und gebildet haben? Wen würde aber auch der lächelnde Spott eines Kindes nicht treffen, dem man beim Anblik eines kleinen Kartengebäudes auf seine Frage: wer es gemacht? nur mit Ohngefähr antworten wollte. Seze man für jenes Kartenhaus eine schöne und prächtiggebaute Stadt — und für diese das herrliche, große, wundervolle Weltgebäude, und mache den Schluß!

„Aber wenn das Ohngefähr nun nicht die lezte Ursach der Dinge ist — vielleicht doch Nothwendigkeit?“ — Etwas freilich muß doch ewig und nothwendig seyn. Denn etwas ist. Wie nun? Unhervorgebracht? nun ist es aus sich selbst, aus ewiger Nothwendigkeit. Hervorgebracht? — Also muß etwas außer ihm, von ihm die Ursach seyn. War diese hervorbringende Ursach doch auch schon hervorgebracht? — Was ist natürlicher, als eine entferntere Ursach zu suchen? Eben so auch mit dem dritten, dem zehenten, dem tausendsten! Aber ungereimt und seltsam wäre es

doch, auf diese Weise immerfort die Dinge ins Unendliche zurüktreiben. Endlich muß ich einmal, wie groß auch immer jene Reihe zufälliger und abhängiger Ursachen angenommen wird, bei der Analyse und Retrogreßion mich hindenken zu dem ewignothwendigen Grundwesen. Von zweien eins: ewiger Gott oder ewige Welt. Die Welt, so scheint es, kann es nicht seyn, und warum? Lehrt die Geschichte oder die Vernunft das Gegentheil? oder leitet jene Meinung von einer ewignothwendigen Welt, als der einzigunendlichen höchsten Substanz, auf ungereimte und widersprechende Folgen? — Wir wollen die Sache näher untersuchen.

Zuerst prüfe man den

Geschichtsbeweis.

Die Menschengeschichte macht mich wenigstens auf den Ursprung und Anfang des Menschengeschlechts schon aufmerksam.

Wir können doch das Menschengeschlecht noch jezt rükwärts durch die Pfade verfolgen, die es durchwandert hat, bis zu dem Grad von Aufhellung, Ausbildung, Verfeinerung, zu gelangen, in dem wir es jezt finden. Kenntnisse, Sitten, Künste und Wissenschaften haben doch alle unläugbar zugenommen. Nur um einige Jahrtausende zurük, wo sind wir? — Nahe an der Grenze der rohen, ungebildeten, erst zu ihrer Bildung

und Verschönerung vorstrebenden Menschennatur. Und wenn wir jenes kindliche Alter erreicht: sollten wir denn nicht auch vollends bis zu der Epoche ihres Entstehens, bis zu ihrem Anfang — und wenn ich es so nennen darf — bis zu ihrer Geburt aus dem Schoos des Ewigen hingeleitet werden? —

Ich weiß wohl, daß der Tag der leuchtenden Vernunft in ungleichem Maas und zu verschiedenen Zeiten den Völkern des Erdbodens aufgegangen. Die Egyptier, so viel wir wissen, wurden vor den Griechen aufgeklärt; nach diesen erst die Römer; spät die Teutsche — zulezt doch nicht; denn noch warten Völker in entfernten Weltgegenden — an Finsterniß gefesselt — auf die erste Lichtung tagender Vernunft. Aber sei es! Eben jenes zulezt und zuerst; dieses früher und später — weiset es denn nicht auf einen Anfang der Dinge?

Zwar es mag denn auch in der intellektuellen Menschenwelt, wie in der Körperwelt, einen Wechsel geben des Tages mit der Nacht — eine Ablösung von Helle und Dunkel; es mögen wohl auch Künste und Wissenschaften, wie Nationen und Geschlechter wandern; bald hier, bald anderwärts Wohnung nehmen. Mag dann der Menschenverstand auch nach einem gewissen Zeitenmaas, in langen oder kürzern Perioden, wie der heitere Himmel, sich aufschließen, dann wieder in dike Wolken sich verkleiden. Mag es seyn, daß, wie ehemals gesittete,

blühende, unterrichtete Völker nach dem Zeugniß ihrer Annalen, in Verderbniß, Wildheit und Barbarei wieder heruntergefallen: eben so auch, bei allgemeindurchgreifenden, gewaltsamen Revolutionen, das ganze Menschengeschlecht von Zeit zu Zeit, von seiner bereits erreichten Kultur doch wieder in die gröbste Ausartung und gänzliche Verwilderung versinken könne. Ich selbst halte es nicht für unmöglich, daß bei aller der Aufklärung, auf die wir jezt vielleicht zu stolz sind, dennoch unsere späten Enkel dereinst, sowohl als es sich in der Vorwelt schon wirklich ereignet, durch unvorsehliche Verhängnisse und gewaltsame Umkehrungen, in eben den rohen, unwissenden, kindheitähnlichen Zustand, in dem wir vormalsbewunderte Völker erbliken, zurükgeworfen werden können. Will man etwa daraus den Schluß ziehen, daß jene Epoche der Wildniß und der Verfinsterung, welche soviel 100. oder 1000 Jahre erforderte — herauszustreben, und durchzukämpfen, und die für uns zwar den Anfang der Geschichte des menschlichen Verstandes und menschlicher Künste macht, doch nun deßwegen nicht für den eigentlich ersten Anfang des Menschengeschlechts zu halten; sondern vielleicht nur eine der großen, ihren Umständen nach uns unbekannten Revolutionen des Erdbodens bezeichne: so will ich dann auch zugeben, daß dieser historische Beweis auf zu weit abliegende Untersuchungen führe, die aus sichern Gründen sich wohl nicht hinreichend entscheiden oder erörtern lassen. Aber für die Wahrheit, die wir behaupten, müssen wir ihn ja nicht haben.

Ueberlege man denn auch die

Schlußfolgen der spekulativen Vernunft.

Sei denn das All der vorhandenen Dinge — gesezt einmal — die Welt sei ewig! — Was denn also? Die Weltmaterie — eine unbewegte und ungeformte Masse, ein chaotisches Ganzes? — Woher denn aber die Bewegung? eine doch nicht zum Wesen der Materie gehörende Eigenschaft — ohne ein bewegendes Principium? Todte Materie, ohne Antrieb einer hinzukommenden Ursach, bleibt was sie ist — bleibt todt. Der ruhende Körper ruhet so lange, bis eine äußere Kraft ihm Bewegung verschaft. Oder die Grundtheile einer von Ewigkeit her schon bewegten, nur formlosen Materie; zahllose Legionen in Bewegung schwimmender Atomen; abgerissener zerstreuter Körperstaub — die sind ewig? Diese haben nach und nach in verschiedenen Richtungen, mit verschiedenen Geschwindigkeiten, durch ohngefähren Stoß, und unregelmäßige Mischungen, in unzähligen Formen und Gestalten sich zusammengesezt, aneinandergehaugen, und so unzählige Arten von Wesen, Pflanzen- Thier- und Geisterwesen gebildet? — Aber woher wieder jene angenommene ursprüngliche ewige Bewegung — mitgetheilte, nicht wesentliche Eigenschaft der Materie — ohne eine mittheilende, ewige Kraft außer ihr? Und denkende Wesen, mit allen ihren Kräften — außer aller Verwandtschaft mit den bekannten materiellen Eigenschaften — Verstand und Wille, die können ja doch nicht aus Bewe-

gung

gung entstanden seyn. Feinheit und Geschwindigkeit kann doch das Wesen der Materie nicht zu höhern Eigenschaften erheben, als die ihr eigen sind. Luft und Feuer kann so wenig ein verständiges Wesen erzeugen, als Thon und Erde. Und warum bilden sich durch solche ohngefähre Mischungen, Stoß und Zusammenhang des Weltstaubes, nicht noch jezt neue Arten von Wesen? Warum bleibt nun alles unter einem immerwährenden Gesez und feststehenden Ordnung beschlossen? — Nun so soll das ganze gegenwärtige Weltsystem, nach seiner substanziellen wirklichen Einrichtung, mit Form und Bewegung, mit allen darin befindlichen Arten von Wesen von Ewigkeit seyn. — Auch damit aber ist nichts gewonnen. Die Existenz der verständigen Wesen ist überall aus Materie und Bewegung unbegreiflich. Ewige Existenz der Geister aus Materie ist so wenig gedenkbar als dieß, daß durch Bewegung der Materie in der Zeit sich geistige Wesen gebildet. — Nein doch aber! Geist und Materie, wenn denn eines auch nicht die Ursach des andern ist, Gedanken und Ausdehnung, können doch miteinander ewig seyn, und als verschiedene Eigenschaften wohl in einem Subjekt beisammen bestehen. — Aber das ist ja nicht der Fall. Wir finden ja nicht diese durchgängige Vereinigung geistiger und materieller Eigenschaften bei denen zur Welt gehörigen Substanzen. Der große Abstand, die Disproportion beider Begriffe macht es schon wahrscheinlich, daß Geist und Materie verschiedene Wesen erfordern. Beides Geist und Materie soll ewig seyn? Die

ewige Materie kann ich doch nun so wenig denken als vorhin: und der ewige Geist muß ein höherer Geist seyn, als ich und andere mir ähnliche Geister — der Gottesgeist muß es seyn.

Sollte der Zweifler, der lieber in ewigen Labyrinthen herumirren, als einen festen Standort der Ueberzeugung nehmen will, gegen dies alles noch Ausflüchte suchen: so lasset uns versuchen, durch einen geradern Weg die Ungereimtheit des allgötternden Wahns darzuthun.

Ungereimtheit des Pantheismus.

Ein spinozistischer Gott! Ein Weltgott — welch ein Gott ist das! Was für ein Zusammensaz von Widerspruch! — Täuschung, Verwirrung des Hervorgebrachten und Gewirkten mit dem Hervorbringenden und Wirkenden: und was nun? Eine grenzenlose Endlichkeit — ein beschränktes All. Die Welt soll absolutnothwendig seyn: — und doch ist in ihr lauter Folge und Wechsel, Ab- und Zunahme — ein ewiges Werden; Zeugen und Zerstören, Leben und Tod. Sie soll das allervollkommenste Wesen seyn: und nie ist es ganz — Untergang und Verderben herrscht in seinen Theilen. Durchaus Ungleichheit — eines besser oder schlechter als das andere. Kann ein gleichewiges, gleichunendliches Wesen, in sich selbst so widersprechend seyn? Denkend und verständig in dem einem — und keines in einem anderm; grausam in einem Tieger,

geduldig in einem Lamm; verständig in dem Weisen, und in dem Thoren verkehrt. Trägheit und Unempfindlichkeit der Materie; Schlaf und Hunger eines Thiers; Thorheit, Laster und Leidenschaft der Menschen — wie kann ich dies alles zusammen mit dem Begrif der Gottheit vereinigen? Die Welt soll das unendliche, das allervollkommenste Wesen seyn; und doch immerwährendes Streben nach Vollkommenheit — und doch ist Gutes und Böses durchgängig gemischt: Großes und Kleines nebeneinander — Erhabenheit und Niedrigkeit, Finsterniß und Licht; Macht und Ohnmacht; immer etwas angefangenes und etwas vollendetes. Ein in unzählichen Gestalten, Portionen und Mischungen getheiltes Ganzes! Die Welt soll Gott seyn; — und überall nur Theil und Ausfluß der Gottheit; nirgends Gott. Die Biene, und die Blüthe, die sie saugt; der Löwe, und der Raub, von dem er sich nährt; Newtons Kopf und die Fledermaus, dies alles muß nun ein Theil der Gottheit seyn. Der Wurm, der sich unter meinem Fußtritt krümmt; die Spinne, die ich tödte, und der Engel, eines wie das andere, gehört in dieses Gottesall. Die Welt soll Gott seyn; und doch überall Streit, Kampf und Widerspruch; immer ein und dasselbige zugleich in sich wirkende und von sich leidende Wesen — immer gegen sich selbst! Ein Sturmwind wirft Tausende in des Meeresgrund. Eine Fluth bedekt Felder und Städte und Menschen. Ein Erdbeben vergräbt Palläste in Trümmern. Ein Feuerstrom bricht aus den innersten

Schlünden der Erde hervor — verzehrt, verheert, verschlingt alles, was er in seinem unaufhaltbarschnellen Lauf erreichen kann. Wilde Kriegerwuth verdirbt und zerstört, was gute, thätige, emsige Menschen gepflanzt, gebaut und hervorgebracht. Und dies alles soll eine und dieselbe Gottheit wirken und leiden? und eine solche Gottheit glauben — dies soll noch ein vernünftiger Glaube heissen? Vernunft! räche dich selbst! ist dies nicht, dich beleidigen, was kann es seyn? — Und was soll ich aus mir selbst machen? Nun bin ich mir zu groß und zu klein — bei weitem zu klein — mir einbilden zu können, ein Theil der Gottheit zu seyn; zu neu, zu jung für einen Theil des schlechterdings, nothwendigen Wesens. Vor so viel Jahren war ich noch nicht; nach so viel Jahren werde ich nicht mehr seyn. Zu veränderlich! nun Kind — nun Mann: nun krank — nun todt. Meine Mängel, meine Bedürfnisse, meine Schwachheiten, meine Fehler, meine Sünden, können das Eigenschaften des vollkommensten Wesens seyn? Auch meine Unwissenheit, meine Zweifel; auch meine Träume und Einbildungen, Elend, Schmerzen und Leiden — dies alles soll ich in den Begrif einer solchen Gottheit zusammentragen? Bei einem endlichen und unvollkommenen Wesen, oder einer Sammlung Endlicher, kann ich mir diese Mängel wohl denken: aber bei der allervollkommensten, schlechterdingsnothwendigen und höchsten Substanz wären das doch die unerklärbarste Räthsel und seltsamste Widersprüche. Schäme dich, Pantheist, deines Gottes!

dein Gott ist nicht besser als du; denn du machst dich selbst zu einem Theil deines Gottes. Die Welt kann nicht Gott seyn — nicht das ewige absolutnothwendige Wesen seyn.

Resultate der vorigen Untersuchungen.

Nun einmal alles zusammengenommen — sollte Empfindung und Vernunft noch einen Augenblik unentschieden bleiben, diesen Gottesglauben nicht mit einstimmender ganzer Macht ihres Beifalls zu unterstüzen?

Ein Glaube, wie dieser Gottesglaube, dessen Ursprung sich in dem äußersten Alterthum des menschlichen Verstandes verliert; den die reine Natur, ohne Zusaz menschlichen Ansehens, menschlicher Absichten und Leidenschaften — den sie allein gegründet, unter allen Veränderungen der Zeiten und Völker erhalten und fortgepflanzt; mit jedem Fortgang der Kultur des Menschengeschlechts noch mehr befestiget, und dem System der vernünftigen Wahrheiten so unauflösbar eingekettet hat, daß die äußerste Abartungen und Ausschweifungen, denen sich menschliche Wesen jemals preisgegeben, doch höchstens ihn nur zu entstellen, nie aber auszuwurzeln vermocht. — Ein Glaube, zu dem ich durch den natürlichsten Gang meiner Vernunft, nach den natürlichsten Gesezen des Denkens und

Schliessens hingeleitet werde, und bei dem auch der mindeste Argwohn eines Irrbegrifs oder Afterglaubens überall nicht statt findet, weil alle jene Data und die ersten Gründe, von welchen die denkende Vernunft zu dem großen Gedanken, daß ein Gott sei, sich aufgehoben — die unverwerfliche Dokumente, welche seine Untrüglichkeit bewähren, mit dem Siegel der einleuchtendsten Authenticität, in dem Bau und Ordnung der Welt, in dem Umfang der natürlichen Oekonomie, in Gottes Archiv, noch jezt für jedes unbefangenprüfende Auge, da und offen liegen; weil noch jezt die unzähliche Millionen für seine Wahrheit zeugender Naturstimmen in lauten Harmonien sich vereinigen. — Ein Glaube, ohne welchen meine eigene Existenz und meine Bestimmung ins dikste Dunkel sich verhüllen, und alle die herrlichen Werke, die ich anschauend bewundere, sichtbar unter meinen Augen in Räthsel und Mißgeburten sich verwandeln müssen — mit dem ich meine ganze Beruhigung und mein Glük aufgeben würde, und wofür die gekünsteltste Kosmogonien, die mühsamste Spizfindigkeiten und aller Hypothesen Prunk mich nicht entschädigen können. — Ein Glaube, der meinen vernünftigsten Beurtheilungen angemessener, als was jemals wider ihn ersonnen worden ist, und zugleich mir eine unerschöpfte Quelle

seliger Empfindungen öfnet; indeß ich bei dem System des Gottesverläugners mich leer, schmachtend und der Verzweiflung nahe fühle: — dies sei mir ein heiliger und theurer — der freudigsten Annahme, des innigsten und festesten Beifalls, der feierlichsten Bekennung würdiger Glaube!

Mensch! brauche dein Vorrecht, das der Schöpfer dir gab, nicht wider Ihn! Ihn erkennen, ist dein Adel. Er ist dir Sonne und Licht; ohne Ihn versinkst du in ewiger Nacht.

Erster Grundkoncept Gottes.

Welches soll der erste Charakter seyn, worunter ich mir Gott denken muß? — In Gott ist alles **Eins.** Alle Eigenschaften des Unendlichen gehören in vollkommenster, ungetrenntester Harmonie wesentlich zusammen; weil jede unendlich ist. Trennbarkeit der göttlichen Vollkommenheiten wäre so viel, als möglicher Mangel. Mit jeder Vollkommenheit Gottes wird zugleich die ganze Fülle der übrigen Vollkommenheiten gesezt. In Gott ist nichts das erste und nichts das lezte: Nicht davon also kann die Frage seyn, welche Eigenschaft in Gott selbst den übrigen vor- oder nachgeordnet ist? sondern — was soll ich bei Gott zuerst denken, um hiervon, nach dem Maas meiner unvollkommenen Vorstellung auf die leichteste und faßlichste Weise zu den übrigen übergeleitet zu werden? Alle Eigenschaften Gottes (attributa Dei) können überhaupt doch nur sein Daseyn oder seine Wirksamkeit angehen. Diejenige Eigenschaften, welche die Art seines Daseyns — wie Gott ist? näher bezeichnen, hat man **ruhende**: und die, welche die Art und Weise bestimmen, wie Gott wirkt? — **wirkende** genennet. Das Nothwendige — daß Gott a se und unabhängig ist — ist das erste, was

ich bei seiner Existenz mir denken kann. Und Gedanken — das erste, von dem alle höhere Wirksamkeit ausgeführt werden muß. Die absolute Nothwendigkeit (Aseität) ist daher in meinem Begrif der Radikalcharakter aller ruhenden Eigenschaften: und die allerdeutlichste Vorstellungskraft — der Stammbegrif aller wirkenden Eigenschaften Gottes. Beide zusammenverbunden machen den Grundkoncept Gottes aus. Gott ist der independenteste, schlechterdings-nothwendige und allervollkommenste Geist.

Weisheit, Macht und Güte Gottes.

Wenn wir einmal Gott als Schöpfer kennen, wie groß und herrlich wird er uns! Nichts ist leichter, als durch die Betrachtung der Welt sich weiter zu den erhabensten Eigenschaften Gottes fortleiten zu lassen; seine Weisheit, Macht und Güte daraus mit Ueberzeugung zu erkennen. Der Erdball, den wir Sterbliche bewohnen — freilich in der Schöpfung nur ein Punkt; aber für uns doch — was für ein Raum! welche Ausdehnung! Jene Höhen und jene Tiefen; Wälder, Berge und Seen. Und wie viel mehr noch — jene Weite der Himmel! das große und namenlose Sternenheer; so viel Sonnen — jede eine Welt für sich; und alles doch nur ein Theil des Ganzen! Welch eine Unermeßlichkeit, mit Licht und Leben durchwebt! Was für eine unaussprechliche Menge harmonisch zusammenwirkender Kräfte! Alle — nach unverrükbaren und unwandelbaren Gesezen geordnet und regiert! Alles verkündiget uns den grossen und allgewaltigen Weltgebieter. Groß ist der Herr; groß und mächtig! Groß ist Gott — unser Gott! der Vater und König der Natur! der Allherrscher!

Alles zeuget für die Größe Gottes. Groß ist er, uns zur Freude und zum Heil. Verbanne, Schwermüthiger, alle Furcht. Gott ist — Liebe. Ueberall Fußstapfen des Gütigen — des Alliebenden! Leben und Genuß des Lebens, Wohlseyn und Vergnügen — und Mittel des Wohlseyns hat der Allgütige durch alle, für irgend eine Klasse seiner empfindenden Geschöpfe bewohnbare Theile des Universum, in der unaussprechlichsten Mannichfältigkeit ausgegossen und verbreitet. Ist es nicht Güte, daß ich bin und lebe? daß Millionen um mich sind und leben? Jeder Pulsschlag, jeder Athemzug, jeder Lebenshauch sei ein Dank Dir — Lebensgeber, Lebenshüter! Du Lebensquell — Du Liebender! Was für Quellen reiner und unschuldiger Freuden hat Gott dem Menschen bereitet! Nie verstopfte, unerschöpfte, immer offene, immer ergiebige Quellen! In dir selbst — Mensch, so viel herrliche Fähigkeiten! Alle zum innigern und höhern Bewußtseyn deines Daseyns melodisch gestimmt; zu einem — deiner Naturwürde entsprechenden Zwek zusammenzuwirken; zu dem genießungsempfänglichsten Wesen dich zu vollenden. Jedem Sinn, jedem Organ bestimmte der Allgütige seine eigene Freuden. Wohlgerüche — Balsam und Nervenkraft duftender Pflanzen! süsses Schmeken lieblicher, nährender, stärkender Früchte! ab- und wieder hervortretender, von Jahr zu Jahr sich verjüngender — für alle menschliche Kunst unnachahmlicher Schönheiten der Natur! Chöre

unter seinen Himmeln Lebender — Schöpferlob, frohlokend durch die Lüfte tragender Wesen! Und in der ganzen, weiten, lichten Gotteswelt, auf Feldern und Wiesen und Bergen, in Bächen und Gründen, ein unverzehrbarer Vorrath genießbarer Güter. Die Himmel verkündigen Gott. Die Erde ist seiner Güte voll: ein Paradies Gottes, das der Thau seiner Liebe unaufhörlich tränkt und zu überschwenglichen, wunderbaren Segnungen befruchtet. — Und wie viel höhere und geistige Freuden! Bewundern und Betrachten der erhabenen Gegenstände — Harmonie, Ordnung, Absicht und Zusammenhang! Gesellige Freuden! — der Theilnehmung, Mittheilung und des Umgangs: Freuden über das Wohlseyn unserer Freunde, Familien, Verwandten! Freuden für jedes Lebensalter! Halten wir die unschuldigen Vergnügungen unserer Kindheit — jene stille, unbekümmerte Ruhe in dem Schoos, unter der Aufsicht und der Hut unserer Eltern und der ersten Führer unsers Jugendalters, für nichts? Jeder Fortgang, jedes Wachsthum im Guten, jede Bereicherung mit Kenntniß und Wissenschaft, jeder Aufschluß des Geistes war Freude für uns. Auch das hohe Alter ist nicht ohne Freude. Das Erinnern überstandener Mühseligkeiten, durchkämpfter Gefahren; Ueberlegung der weisen Wege der Vorsehung — die oft uns sichtbar und gegenwärtig gewesen: leitender, beschirmender, zurechtweisender, aufhelfender Treue Gottes; dann

auch zärtliches, wonnevolles Anschauen aufgewachsener, glüklichgewordener Kinder und Nachkommen — und selbst der Gedanke einer nun bald zu vollendenden Einfahrt in den Hafen der ewigen Ruhe: — was für Empfindungen, welche hohe Freuden!

Und wer ordnete dies alles? Sind das nicht die unläugbare Folgen der weisesten Verknüpfung der Dinge und die unwidersprechlichste Beweise der allherrschenden Weisheit Gottes?

Klagen der Malkontenten im Gottes Staat geprüft und widerlegt.

Theodicee.

Auch in dem besten und vollkommensten Staat Gottes gibt es Unzufriedene, wie in dem besten Menschenstaat. Wie wenn jemand dies umkehren, aus der Betrachtung der Welt etwa nun gar zum Tadel der Gottheit Anlaß nehmen wollte — ihren Werken Unvollkommenheit und Mißstimmung vorzuwerfen, und scheinbare Einwendungen wider die Weisheit und Güte des Schöpfers zu machen?

Man höre diese Klagen!

Was ist der Menschen Leben? Ein Leben von Mühseligkeit, Jammer, Leiden, Schmerz und Tod zusammengewebt. Ueberall doch lauter Mangel, Beschwerde, Dürftigkeit, Elend und Leiden aller Art! Sind das die Beweise der weisesten Oekonomie Gottes? Verfolge man den Menschen von dem ersten Augenblik seines Daseyns — von seinem Hervortreten ins Leben, bis hin an jene äußerste Stufe, von der er ins

Grab hinunterwankt! Der nur gebohrne, erst gewordene Mensch — was für ein schwaches und unbeholfenes Geschöpf — unbeholfener und schwächer, als irgend ein anderes Thier. Mit wie viel Sorgen und Bekümmernissen ward er erzogen; bis zu dem Grad hingebracht, wo er sich selbst Hülfe und Richtung geben kann! Ein Körper von Staub, den wir der Verwesung entgegentragen — wie verlezbar! wie empfindlich in allen seinen Theilen; was für eine elende, gebrechliche, hinfällige Hütte! Nachdem wir eine lange Zeit daran gebessert und geflikt, bricht doch endlich der ganze Bau zusammen. Der Geist des Menschen — sein denkender, besserer Theil — wie so eng beschränkt! in seinen besten Einsichten gehemmt! Was wir wissen wollten — verbirgt sich uns. Erst, wenn wir unsere besten Kräfte angespannt: dann lernen wir erst — daß wir nichts wissen. Ein dichter Nebel umziehet unsern Fassungskreis. Dunkel der Zweifel, Nacht der Unwissenheit, ist das unglükliche Loos der Sterblichen. Wie bald sind wir getäuscht! Wie viel Irrthum und Verführung sind wir ausgesezt! — Was für Bekümmernisse, Vorwürfe, Unruhen, Selbstanklagen entspringen nicht oft aus dieser Quelle! Uns selbst sind wir ein unauflösliches Räthsel. Unter was für Mühseligkeiten und Gefahren wandelt der Mensch — und wohin? In das

lästigende, trübsinnige, oft schmerzenvolle Alter. Wie kurz, wie unvollendet — oft plözlich abgerissen, das ganze Leben eines Menschen! Der Jüngling fliehet unreif zum Grabe; alle seine Wünsche und seine Erwartungen bleiben hinter ihm. Scheint es doch, daß er gelebt, nur nach Leben zu ringen. Er starb, ehe er lernte, was Leben war. Und der Greis — wie lebt er? Mit halber Kraft, mit abgestorbenen Sinnen: er versiegt. Nur gewisserer Zeuge des Elends, das unter den Sterblichen herrscht — nährt er eine Zeitlang den Tod in seinen Eingeweiden. Nachdem er mühsam und schwachheitsvoll den Faden seines Lebens bis zu einem längern Ziel ausgesponnen hatte, wird er um so schneller abgerissen. Der allgemeine Würger zwinget zulezt doch alles unter sein eisernes Joch. Und jener, alle Freude des Lebens vergällender, mitten im Genuß der uns gegönnten Güter ungestüm erwachende Gedanke der Ungewißheit des Todes — daß ich nicht von dem Morgen dieses Tages bis an den Abend, nicht auf die folgende Stunde rechnen kann; daß ein Fall, ein Schlag mich plözlich tödten, oder durch die Gewalt einer Krankheit mein noch stark und gesundempfindender Körper zur Leiche werden kann: wie niederschlagend, wie bestürzend ist er nicht! So ganz von Hinfälligkeit und Tod umfangen, in Furcht des Todes

eingewebt

eingewebt — ist es dann werth zu leben? Die Erde ist ein Land der Schatten. Nirgends ächtes, lauteres Wesen: nie reines, ungemischtes Vergnügen! Für jede Freude ein Schmerz; für jede Lust — ein Harm; für jedes Geniessen — ein Leiden: Trübniß für Heiterkeit; Schreken für Erquiken; Schaden für Gewinn. Fast immer werden unsere Freudengesänge durch ein neidisches Mißgeschik in Klaglieder umgestimmt. Wie viel verlohrne Hofnung! wie viel banges Erwarten! wie viel in unser Innerstes eingreifender — Seelendurchschneidender Gram! oft aus dem Verlust, der Losreißung von uns, solcher Gegenstände, deren Liebe kurz zuvor uns ein Himmel war! Auch jene glänzende Wohnungen großer, von dem dummstaunenden Haufen glüklich gepriesener Sterblichen: sind sie dann mehr als ein Aufenthalt aller menschlichen, nur hinter einem vergoldeten Umhang bedekter Schwachheiten, Beschwernisse und Leiden? Eine Niederlage zerstreuender und ermüdender Sorgen; nagender Unruhen; drükender — tiefbeugender Lasten; kummervolle Werkstätte, oft weitaussehender — ihr Ziel verfehlender Entwürfe; oft auch wohlthätiger und doch nicht erreichter Zweke? Nun aber der mehrere und geplagtere Theil der Menschen! — Warum müssen diese bis in den Staub erniedriget; von den Vortheilen und Bequemlichkeiten, deren

andere menschliche Wesen noch etwa genießen — ausgeschlossen; alle Lasten aber und alles Ungemach doppelt und mehrfach zu tragen und zu empfinden verurtheilt seyn? Warum muß mancher so ganz seines Lebens nicht froh werden? Warum seine Jahre in einem fremden Joch abdienen? Warum in einem gekrümmten, schmachtenden Alter noch darben? versteinerte Herzen der Reichen vergeblich um Brod und Unterhalt bitten? Warum muß der emsige, mit Schweis überflossene Arbeiter noch Mangel leiden? das Jammergeschrei nahrungsdürftiger Kinder seine blutende Seele durchfahren lassen? Welche partheiische Macht hat die Güter der Erde so ungleich vertheilt? — Aber gering sind noch die Leiden und die Uebel, die nur Einzelne treffen, gegen die allgemeinere Plagen, welche oft ganze Geschlechter vertilgen; Reiche und Länder zerrütten, oder einen ganzen Welttheil durchgreifen und erschüttern — Sturm und Fluth, Hagel und Brand; Kriege und Seuchen und Hunger und Pest. Alle Kreatur seufzet unter der Eitelkeit. Ein Thier ist immer des andern Feind — des andern Raub. Eines nährt sich vom Tode des andern. Alles lebt von Zerstörung. Unter den Elementen selbst — ein beständiger Streit, ein ewiger Kampf! und bisweilen scheinen sie sogar zum Schaden und Verderben des Menschen sich verschworen zu haben. Ein

Sturmwetter zernichtet in einigen Augenbliken die Hofnung des emsigen Landmanns. Ein Erdbeben richtet die Arbeit vieler Jahrhunderte zu Grunde — wirft Städte und Palläste in Trümmern und vergräbt gesammelte Schäze und ihre Besizer zusammen in Staub. Feuer brauset aus den verborgensten Höhlungen der Berge hervor, und verheeret mit seinem glühenden Strohm die fruchtbarste Gefilde. Wer kann alles Unglük beschreiben, dessen die Welt voll ist? Noch mehr aber, als alle jene physische Uebel, scheinet das moralische Uebel mit der Weisheit und Güte Gottes zu streiten. Kann denn eine Welt, wo Sünde und Laster und Thorheit herrschet, das Werk des weisesten und gütigsten Urhebers seyn? Wer zählt und berechnet alle die Verderbnisse unter den Menschen? Wie viel Unordnung, wie viel Ausbrüche des Lasters! Welch schnöder Misbrauch der edelsten Güter! Was für tobende Leidenschaften! Was für Greuel der Sünden in und außer dem Menschen! Wie viel Verkehrtes, Ausgelassenes und Unbesonnenes in menschlichen Entwürfen, Absichten und Handlungen! Wie viel Ungleiches und Unrichtiges in den menschlichen Schiksalen! Wie oft leidet der Unschuldige! Was für ein elendes, geplagtes, qualvolles Leben ist oft das Leben guter, tugendhafter Menschen! Der Gewaltige trozt, der Lasterhafte triumphirt, der

Boshafte lebt im Glük. Die Rechtschaffenheit wird gelästert und verfolgt; Der Bessere muß Kränkungen und Beleidigungen von dem Schlechtern erdulten. Einer untergräbt des andern Glük. Der Stärkere zwingt den Schwächern unter sich. List und Frevel, Schande und Bosheit ist überall unter den Menschen gemein. Wer rettet die Unschuld? Wer belohnt die Tugend? Keine Gleichheit — keine Vergeltung! Wenn der Weiseste die Welt regiert: warum werden Missethaten und Regellosigkeiten nicht eingehalten, gestraft, verhindert? Warum gehet es denn nicht recht und gleich unter den Menschen zu? —

Wer sind sie — die mit ihren Klagen den Himmel bestürmen? Klagen irrender, unwissender, unbesonnener, getäuschter, eiteler, partheiischer, mißmüthiger, ungerechter Menschen sind es.

1) Nichts ist leichter, als das Gemählde des menschlichen Lebens recht schwarz und häßlich darzustellen, wenn man es einmal sich zum Vorsaz macht, alles Unglük und alles Uebel aus allen Zeiten, Familien und Geschlechtern und Völkern zusammenzuführen; alle einzelne Unordnungen und Verderbnisse, Laster und Thorheiten, die nur irgendwo zerstreut sich wahrnehmen und bemerken lassen — aufzusuchen, in eine allgemeine Liste zusammenzustellen; und dann, noch diese Schilderung nach ihren Theilen mit melancholischer, übertrie-

bener Beredtsamkeit auszumahlen. Eben so, wenn man in den Schriften der Aerzte etwa in einem langen Verzeichniß alle mögliche Krankheiten, die den menschlichen Körper zuweilen auf eine traurige Art verheeren, beisammen antrift; dann sollte man in Versuchung gerathen, die Welt für nichts anderes als ein großes Krankenhaus zu halten; oder wenn man eine Geschichte der Verrätherelen, Konspirationen, Empörungen, Verfolgungen, Hinrichtungen, Gewaltthaten, Staatsverbrechen, Intriguen, Grausamkeiten, Meuchelmorde, Vergiftungen und des unnennbarvielen und mannichfaltigen Elendes ließt, was ein gewisser Abschaum des menschlichen Geschlechts, in irgend einem Zeitalter, in irgend einer Region der bewohnten Erde, bei ungebändigter Leidenschaft oder ungemessener Herrschbegierde, durch regellose Eitelkeit oder bedrükenden Stolz, aus höllischer Rachsucht, oft auch aus blindem unbesonnenem Eifer für eine gute Sache — aus Bosheit oder Aberglauben; über einzelne Individuen oder eine größere Anzahl ihrer unglüklichen Zeitgenossen verbreitet und ausgegossen hat: — dann sollte man fast zittern, unter Menschen zu leben; mit Widerwillen und grausenden Abscheu gegen ein solches Menschenleben erfüllt, dem Tage der Geburt — dem ersten Tage des Lebens fluchen. Aber Mensch! irre dich nicht! Dies ist kein treues Gemählde des menschlichen Lebens im Ganzen; sondern nur kleiner und einzelner Theile. Alle jene schrekliche Bilder, deren Anblik die Menschheit beleidigt und empört, sind nur seltenere

und vorübergehende Erscheinungen der ungewöhnlichern Art. Und eben darum wurden sie in die Geschichte eingetragen und aufgesammelt, weil ihre außerordentliche Häßlichkeit sie um desto hervorstechender und auffallender machte: wie etwa Theurung, Mißwachs, Seuchen, Ueberschwemmungen oder andere Landplagen, in den Annalen einer einzelnen Stadt oder eines besondern Landes als seltenere Begebenheiten aufgezeichnet werden. Die Geschichte schweigt von dem Gewöhnlichen; weil es für die Aufmerksamkeit der Menschen weniger unterhaltend ist; weil die Einbildungskraft und Neugierde in dem Sonderbaren und Außerordentlichen mehr Nahrung findet. Dort eben — in dem gewöhnlichen und darum weniger bemerkten Gang des menschlichen Lebens: nicht in den seltenern Begebenheiten, die vielleicht in einem oder mehreren Jahrhunderten nur einmal erscheinen — suche man das Uebergewicht der Vortheile und Glükseligkeiten des Lebens. Wer rechnen will, der rechne streng und wahr. Trage man denn einmal aus Lazareten und Spitälern, aus allen öffentlichen und besonderen Wohnungen, die ganze Anzahl der Leidenden und Kranken in eine Summe zusammen! und welch ein Verhältniß nun gegen die um vielmal größere Anzahl gesunder, blühender, starker und thätiger Menschen? Und wie viel Jahre durchlebt ein Mensch in solchem frohem Genuß und Uebung seiner Kräfte, bis eine Krankheit von wenig Tagen oder Wochen ihn niederwirft. Auch selbst unter solchen Leiden noch, genießet der Mensch manche Abwechslung, Nachlaß, Erquikung.

Ein Augenblik sanfter Ruhe, ein stärkender Trank, eine anscheinende Besserung; ein trostreicher Zuspruch, die aufrichtende Hand eines Freundes; ein besonnenes Ergeben an die Vorsehung; Nachdenken über die Wege Gottes, das in gesunden Tagen so oft vernachläßiget wurde — können in solchen Lagen noch Quellen angenehmer, hoher und würdiger Empfindungen für den Menschen seyn. Es ist nicht unmöglich, daß bei einer gewissen Verfassung die Seele eines Kranken noch mehr Wohlseyn empfindet, als des Gesunden. Rechne man weiter — den unangefochtenen Frieden, die stille Ruhe, die ungestörte Sicherheit, deren die Menschen bei dem gewöhnlichen, sanften und leichten Fortgang des Lebens, genießen; die unbemerkte Zufriedenheit unter ihren Geschäften, im täglichen Umgang mit andern ihres gleichen; alle die angenehme Befriedigungen der natürlichen Bedürfnisse; die Vergnügungen der Freundschaft; die kleine zärtliche Reize des häußlichen Zirkels; und die immer ungehindert freie Aussicht in Gottes schöne und heitere Natur, und ihre mannichfaltigste Scenen — den erquikenden Anblik des alles überströmenden, himmlischen Lichts, des wiederkommenden Tages, der neuaufgehenden Sonne und aller der unzählichen, gleichsam aus Tod neuauferstandener, verjüngter, und in der Pracht ihrer ersten Schöpfung wieder hervortretender Wesen: — rechne man dies alles gegen eine gewaltsame Verheerung, ein feindseeliges Toben irgend eines Weltstürmers, ein gefahrdrohendes — sicherheitstörendes Bemühen des Frevlers! Rechne man es gegen

einen merklichen Unglüksfall, **ein** hartdrükendes Leiden, **eine** schreiende Ungerechtigkeit, **eine** kränkende Behandlung, **ein** mislungenes wichtiges Unternehmen, **eine** augenblikliche Angst: — rechne man jenes und dieses mit Aufrichtigkeit gegeneinander, und wie stark wird noch der Ueberschuß des Guten gegen alles das Uebel seyn, das man so übertriebengroß zu machen sucht! Die Gotteswelt ist kein so trauriger Aufenthalt, kein finsterer und grausender Kerker; kein Ort der Qual — kein Jammerthal. Wäre sie das: die Menschen würden sich gern aus demselben zu befreien wünschen. Nun aber wünschen selbst diejenige, die am wenigsten zu den Glüklichen zu gehören scheinen, ihr Leben zu verlängern. Frage man den, dem die Güter und Freuden dieses Lebens etwa noch am sparsamsten zugemessen sind, für den auch die Zukunft wenig Gutes hoffen lässet: frage man ihn auf sein Gefühl — ob er seinen gegenwärtigen, mangelhaften Zustand und alles ihm etwa noch bevorstehende Uebel nicht willig mit dem Tode endigen wolle? Darf man zweifeln, daß er nicht Leben für Tod, Daseyn für Nichtseyn wählen werde? Ein wichtiger Theil der weisesten Einrichtung ist es, daß die Neigungen des gewöhnlichen Menschen bis zu einem solchen Grad gemäsiget sind, daß deren Befriedigung überall in der Natur nicht schwer ist; und die Reize des Lebens jeden andern bei weitem überwiegen. Nur in ganz außerordentlichen Anfällen von Schwermuth, in heftigem Ungestüm der Leidenschaft, oder bei einem solchen Seelensturm, wo der Mensch nicht mehr nach Wahrheit und

richtiger Schäzung der Dinge sein Verhalten abmisset — kann jener mächtige Trieb des Lebens bis zur Gefühllosigkeit heruntergestimmet werden. Aber wäre es möglich, den Selbstmörder ins Leben zurükzurufen, und ihm noch Zeit zum Besinnen zu geben: schwerlich würde er zum zweitenmal seine Wuth an sich selbst ausüben. In der Stadt Gottes ist keines seiner empfindenden Wesen ganz freudenlos. Gehe dann! wenn du zweifelst, in die niedere Hütten, und lerne da Zufriedenheit! Wie köstlich schmeken dem fleisigen Arbeiter seine einfache Speisen! Die Ermüdung des Körpers macht ihm die Ruhe um desto sanfter und erquikender. Er wandelt unschuldig und sicher seinen Weg. Mit jedem Tage erneuert er seinen kleinen Zirkel; lebt mit Gott und Menschen — und mit sich selbst im Frieden, und freuet sich seines Daseyns. Und so hat alles, was lebet und empfindet, in Gottesreich, sein angemessenes Theil. Alles athmet Wohlgefallen und Lust am Leben. Mache man die Welt nicht besser und nicht schlimmer, als sie ist. Unsere Erde ist kein Himmelreich; aber auch kein Zucht- und Marterhaus. Der rasche Jüngling mit lebhafter Empfindungskraft, für jeden angenehmen Eindruk geöfnet — heftet fast immer seinen Blik nur hin auf die gute Seite, von der die vorkommende Gegenstände ihm Vergnügen schaffen können. In Unterscheidung des Wahren zu wenig geübt, unerfahren in dem schnellen Wechsel der Dinge, unbekannt mit der Zukunft und ihren Folgen — hält er jedes verführerische Schattenbild, das seine

Phantasie umtanzt, für Wesen; nimmt alles für reinen Genuß, was seinen Sinnen Weide gibt; und träumet sich in diesem ersten Frühling des Lebens, wo alles ihm lacht — wo er ganz unter Blumen wandelt, ehe er noch die brennende Strahlen der hohen Sonne, oder den strengen Frost des traurigen Winters empfunden hat — einen Himmel auf der Welt; urtheilet oft von ihr zu partheiisch und zu gut. Der Greiß — stumpf für jede Freude, unfähig für jeden Genuß; schwach in sich selbst, hingestellt unter ein neues Geschlecht — für das seine Denkungsart, seine Sitten und seine Maximen, der jezige Gang seiner Vorstellungen nicht mehr völlig gerecht; durch allerlei Schiksale geprüft und geläutert; oft in seinen besten Erwartungen getäuscht — ein alter Zeuge der Hinfälligkeit und Vergänglichkeit irdischer Dinge; des Lebens müde — trauert: und die ganze Natur trauert für ihn. Er urtheilet nicht richtiger von der Welt als jener — aber zu schlecht. Der geseztere, reife und nachdenkende Mann; nicht zu jung — um das Flittergold sich blenden, in Tand und Eitelkeit sich einwiegen zu lassen: nicht zu alt — um den ächten Schmuk der Natur und die Vortheile des Lebens recht zu würdigen; der Mann, dessen Kräfte noch lebhaft genug sind, die Schönheit und Anmuth der Natur empfinden zu können, dessen Urtheil durch Erfahrung genährt und gestärkt, die Dinge nicht blos nach ihrem ersten flüchtigen Eindruk, sondern in ihrem größern Zusammenhang und mit ihren entferntern Folgen betrachtet — vertraut mit den Angelegenheiten der

Menschen, und in dem Lauf menschlicher Dinge geübt: **der** scheinet am geschiktesten zu seyn, den Werth des menschlichen Lebens nach der Wahrheit zu schäzen: und sein Zeugniß — wird es nicht den Saz bestätigen, daß bei aller anscheinenden Unvollkommenheit und Mängeln, nach einer aufmerksamen Vergleichung und dem strengsten Ueberschlag, so weit wir schon durch eigene Beobachtung hierzu fähig sind — Summe gegen Summe gesezt — die, des Guten noch immer, die des Bösen unendlich übersteige?

2) Vieles scheint uns aber auch nur Mangel und Unvollkommenheit zu seyn, das es nicht ist. Unwissender Mensch! Du wagst dich in die unermeßliche Haushaltung Gottes? Du willst über Gottes Werke Richter seyn? du haderst mit dem Allmächtigen; aber auf 1000 wirst du ihm nicht eins antworten. Ueberlege es wohl, welch ein unermeßliches Ganzes es ist, aus wie viel einzelnen und besondern Systemen zusammengesezt; welch eine Menge von Wesen verschiedener Ordnungen und Klassen es in sich hält; und welch eine unerreichbare Verwikelung der Absichten und Mittel dazu erfordert wurde — die möglichstgrößte Vollkommenheit im Ganzen wirklich zu machen. Wie leicht ist es für den unkundigen Zuschauer, der seinen Blik nur auf einen kleinen Theil hinheftet, scheinbare Mängel zu entdeken, die bei der innersten Verknüpfung, irgend eine Vollkommenheit im Ganzen zu erhalten, nothwendig waren! Mag doch uns manches unbegreiflich und uner-

klärbar scheinen! Eben diese schwierige Erscheinungen erinnern mich an meine Abhängigkeit von einem höchsten und vollkommensten Geist, dessen Wirkungen ich nicht zu durchschauen vermag. Der Plan ist zu groß, der Entwurf zu unbegreiflich für mich. Ich weiß nicht, wie alle die Theile in einander passen, wie sie mit dem Ganzen zusammenhängen. Aber so mußte es seyn. Eine Welt, für die mein kurzer Begrif gerecht — das wäre keine Gotteswelt. Aber mein Glaube an eine unendliche Weisheit und Güte, ist, bei aller dieser Einschränkung und Unfähigkeit meiner Verstandeskräfte, auf unumstößliche Beweise, auf sichere und beständige Erfahrungen gegründet. Aus den großen und allgemeinern Begebenheiten der Natur, ihrer allgemeinen Einrichtung — wie sie jedem kund und offenbar sind, und nicht geläugnet werden können — erkenne ich Weisheit und Güte ihres göttlichen Urhebers. Wer stüzte das Gewölbe des Himmels ohne Säulen? Wer gründete die Erde ohne Pfeiler? Wer schloß das Meer in jene Tiefen? Wer gebot Wellen und Fluth, wie weit sie reichen sollen? Wer wog die Berge? Wer hat alle jene Himmelskörper, jeden an seinen Plaz in richtigem Abstand und Verhältniß gestellt, daß keiner durch Anstoß oder Verirrung das System verwirren, oder Untergang hervorbringen durfte? Wer gab jedem das Maas und Gesez seiner Bewegung? Wer leitet sie in ihrer Bahn? Wer zeichnet ihren Lauf? Wer hält die streitende Elemente im Gleichgewicht, daß keines das andere zerstöret noch überwältiget; sondern ihr schein-

barer Kampf immer zulezt in der herrlichsten Harmonie sich endiget? Wer regiert den ewigen Kreislauf der Dinge? Wer leitet uns sterblichen Bewohnern dieser Erde, in so viel Linien und Richtungen, aus so viel Theilen des Universums, Segen und Unterricht zu? Wer goß das feine Gewebe der Luft um sie her — die Natur uns hörbar zu machen, Leben zu athmen, und durch das Mittel menschlicher Sprache mit andern ähnlichen Wesen uns enger zu vereinigen? Wer gab die Sonne dem menschlichen Tage zum Licht, und des Mondes Schein wider das schrekende Dunkel der Nacht? Wer ordnete die ununterbrochene richtige Folge der Jahrszeiten und der Erndten? Wer feuchtet der Erden Grund mit Regen und Thau? Wer überkleidet in majestätischer Einfalt die wiederaufblühende Natur? — und verändert nach einem regelmäßigen Zeitenlauf ihr Gewand? Wer schaffet Gras und Kraut und Blumen und Pflanzen und Bäume und Blätter und Blüthen und Früchte — einförmig alles in seiner Art; und jedes doch mit unaussprechlicher Mannichfaltigkeit zu einem eigenen Wesen gezeichnet? Wer nähret und speiset aus seinem unerschöpften Vorrath — Thiere und Menschen? Wer ruft ein Geschlecht nach dem andern hervor — alle diese Herrlichkeiten zu schauen und zu genießen? Wer machet dies alles? Wer sorget für alles? Wer umfasset das Ganze? Wer hat alles zur Einheit gestimmt? — Bist Du es nicht, unendlicher, einziger Gottesgeist? Ich sehe dich nicht. Aber deine Majestät und Gegenwart strahlt zu hell und deutlich

von deinen Werken ab. Diese Strahlen will ich mit sorgfältiger Achtsamkeit auffassen — in meine Seele einsammeln und bewahren. Könnte ich dann an deiner Güte und Weisheit noch zweifeln? nicht im festesten Glauben dich anbeten und bekennen? — Und bei diesen einleuchtendsten Beweisen, wolltest du dennoch, getäuschter Mensch! etwa aus einzelnen Begebenheiten, die du nicht erklären kannst, aus dem, was du nicht verstehest und begreifest; oder was dir nun vermeidliches Uebel scheint — weil du die Natur des Endlichen und seine Grenzen, die innere Abhängigkeit und Verkettung der Dinge untereinander, die Absichten und den Zusammenhang des Ganzen, und das Gesez der möglichst-höchsten Vollkommenheit des Systems, nicht durchschauen kannst: daraus wolltest du Anlaß zum kühnen Tadel der Gottheit nehmen? Wisse dann zuerst, daß es Unsinn ist, sich einzubilden, daß der Unendliche das Endliche ohne Mängel und ohne Unvollkommenheit machen könne. Auch das Beste der Endlichen höret doch nicht auf — endlich zu seyn. Weißt du dann auch, wie viel Vollkommenheit für jedes Ding nach dem Gesez der Endlichkeit möglich war, und bis an welche Grenze sie hinausreichen konnte? Mehr darfst du doch auch von der allmächtigen Weisheit und Güte Gottes nicht fordern, als daß die, nach Beschaffenheit der endlichen Naturen, erreichbare höchste Vollkommenheit — das möglichste Uebergewicht des Guten, durch sie wirklich gemacht würde. Weil Gott unendlich gütig ist: darum kann er doch die Natur der endlichen Dinge

nicht verändern. So lange wir nur auf die unendliche Güte Gottes allein, nicht aber auch zugleich auf die Natur und Empfänglichkeit der endlichen Dinge sehen wollen: muß unser Verstand in tausend Ausschweifungen gerathen. Viele scheinbare Uebel sind die natürliche Mittel zu wichtigen Vollkommenheiten. Manche — für das Leben und den Unterhalt der Menschen heilsame und nothwendige Begebenheiten dünken wohl öfters dem muthwilligen Tadler schädlich und nachtheilig zu seyn. Sturmwinde, welche unsere Atmosphäre von giftigen Ausdünstungen reinigen; Donnerwetter — die so manche belebende Einflüsse über die erschütterte Erde verbreiten — sind Quellen des Segens und der Fruchtbarkeit. Aber wir rechnen insgemein wie die Kinder — nur nach Theilen, nicht nach den Summen. Manche Unvollkommenheiten müssen auch wohl zugelassen werden, weil ohne sie irgend eine höhere Vollkommenheit, ein allgemeinerer Vortheil im Ganzen nicht erhalten werden konnte: in Absicht auf die möglichsthöchste Vollkommenheit im System müssen sie seyn. Das Ganze ist nicht für den Theil; sondern der Theil für das Ganze: der Mensch für die Welt, und nicht die Welt für ihn gemacht. Auch jene verheerende, verderbende, schrekenvollere Scenen und Ereignisse in der Natur, von der außerordentlichen Art, treffen doch immer nur irgend einen Theil, und können sowohl aus physischen Ursachen, nach dem allgemeinen Zusammenhang der Dinge, als auch zu gewissen höhern Absichten der moralischen Regierung Gottes, auf mancherlei Weise nothwendig seyn.

3) Gott hat alles gemacht nach Gewicht und Maas. Aber der Mensch will mehr seyn, als er ist. Was fehlt ihm dann? — Sage dann erst, Unbesonnener: wie viel du werden konntest? Was für ein Plaz in der Schöpfung — welcher Rang war dir angemessen? Dir ist Leben und Genuß, den der Schöpfer dir beschied, zu kurz, zu mangelhaft, zu gemischt. Du meinst — Gott hätte nur Wesen schaffen sollen, die einer ganz reinen und ungemischten Glükseligkeit fähig wären. War es auch möglich? und war es nicht höhere Güte, den Genuß des Wohlseyns, die Empfindung des Lebens, durch alle Klassen, in allen gedenkbaren Stufen, wo nur irgend das Gute vor dem Bösen überwiegend gemacht werden konnte — mitzutheilen und zu vervielfältigen? — „Unsere sinnliche Werkzeuge sind zu schwach, zu verlezbar und empfindlich. Wir sind darum so manchen Schmerzen und widrigen Eindrüken unterworfen.“ Aber sind nicht eben diese Organen auch so viel Zugänge des Vergnügens? Die Empfindung des Schmerzens und der Widrigkeit macht uns vorsichtig, uns für dem, was schädlich ist, zu hüten und es zu entfernen. Unsere Sinnen sind die Wächter und Warner. Und nach der allgemeinen Einrichtung der Natur wird jene Empfindlichkeit viel häufiger ein Mittel unsere Vergnügungen, als unser Elend zu befördern. Schwach — aber doch für unsere jezige Bestimmung eingerichtet! „Der Bedürfnisse des Menschen sind zu viel. Im menschlichen Leben ist lauter Arbeit und Mühe.“ Aber eben diese Bedürfnisse erweken

unsere

unsere thätige Kräfte, und ermuntern zum Fleiß — tödten den Müßiggang. Der Mensch hat mehr Bedürfnisse, als das Thier: aber auch mehr Genuß. Alle die Bedürfnisse, die die Natur in den Menschen gelegt, haben einen wohlthätigen Zwek. Sie hat zugleich mit reicher Mildigkeit die Materialien ihrer Befriedigung vorbereitet. Jedes empfundene und gestillte Bedürfniß löset sich in Gefühl des Wohlseyns auf. Aus Indigenz wurden alle menschliche Künste gleichsam gebohren; und die Geschichte der Kultur des Menschengeschlechts muß von da ausgeführt werden. Ohne sie würde unsere Natur in eine gänzliche Stokung gerathen. Naturbedürfniß ist kein Uebel für den Menschen. Nur, wenn eine unruhige Einbildungskraft eigensinnigerweise nichtige Bedürfnisse sich schaffet; und die Mittel uns mangeln, sie zu befriedigen: dann strafen wir uns selbst. Klage doch über Arbeit nicht! Arbeit ist eine Quelle von Vergnügen und Glükseligkeit. Sie verwahret für Laster. Trägheit nähret und erzeuget Laster; und sezet den Menschen tausend Versuchungen aus. Tugendhafte Geschäftigkeit muß die würdigste Zweke befördern. Das beste Leben ist das thätigste Leben — Der Mensch klaget über Zwang und Druk; möchte gern noch freier und unabhängiger seyn. In der That ist der Mensch von seiner Entstehung an mehr von fremder Hülfe abhängig, als das Thier der niedern Ordnung. *)

*) Das nemliche, obgleich nicht zu der nemlichen Absicht ist schon mehrmals auch von andern bemerkt

Aber dieser scheinbare Mangel hänget mit der höhern Bestimmung des Menschen und der Verfassung des geselligen und sittlichen Lebens sehr richtig zusammen. Die Natur gab dem Thier — nur Instinkt. Unmittelbar durch sie ward es alles, was es ist. Die eigene Fortbildung und Vervollkommung des Menschen ist die Sache der Vernunft. Die zarte Kindheit muß hierzu die erste Vorbereitung seyn. Der Mensch darf nicht gleich so, wie das Thier, sich selbst überlassen bleiben. Schon in dem Umgang mit solchen Personen, von denen es die erste Pflege, die ersten Hülfen des Lebens empfängt, müssen liebreiche Neigungen genährt und unterhalten werden, die der Mensch künftig in einem größern Zirkel

worden. Et hercle Deus ille princeps parens rerum fabricatorque mundi nullo magis hominem separavit a ceteris animalibus, quam dicendi facultate. Nam corpora quidem magnitudine, viribus, firmitate, patientia, velocitate, præstantiora in illis mutis. Videmus *eadem minus egere acquisitæ extrinsecus opis: nam & ingredi citius & pasci, & tranare aquas citra docentem natura ipsa sciunt*; & pleraque contra frigus ex suo corpore vestiuntur & arma his ingenita quædam & ex obvio fere victus: *circa quæ omnia multus hominibus labor est.* Rationem igitur nobis præcipuam dedit ejusque nos socios esse cum Diis immortalibus voluit. QVINCTILIAN. Lib. II. cap. 16.

wirksam machen soll. Seine moralische Natur wird frühzeitig an Unterwerfung unter die Geseze angewöhnt. Die väterliche Gewalt, deren Ausübung von so wohlthätigen Einflüssen begleitet wird, drükt der zarten Seele ein liebenswürdiges Bild der Oberherrschaft ein, worunter der Mensch sich beugen muß. Der junge Weltbürger, von seiner ersten Erziehung an, wird allmählig zu der nöthigen Einsicht hingeleitet; daß gesezliche Zucht und Gehorsam ein nothwendiges Mittel sei, die besten Genießungen des Lebens uns zu sichern. Je tiefer diese Begriffe in ihm wurzeln: um so weniger werden die Subordinationen in dem Bürgerleben ihm nachmals beschwerend dünken. Und nach einer solchen Manuduktion sollte doch auch das Gefühl der Abhängigkeit von der besten Oberregierung Gottes dem Menschen gewiß nicht widrig scheinen. Der Mensch ist frei, wie er es zum Besten der Welt seyn konnte. Er hat Freiheit, Gutes zu wirken. Unabhängig von dem mächtigen Eindruk der Elemente, unabhängig von dem großen Zusammenhang der übrigen wirkenden Kräfte — durfte und konnte er nicht seyn. Er muß es wissen, daß die Welt sich nicht nach seinem Willen richte; und daß sein Eigensinn nicht alles zwingen könne. Wie übel würde dem Menschen bei einer völligen Ungebundenheit gerathen seyn! Was für unselige Stürmereien würden die Welt zerrütten! wenn die allgemeine Ordnung der Dinge nicht durch Gewicht und Gegengewicht befestiget wäre; wenn eine Macht nicht die andere — ein Schwerdt das andere hielt! — Dir ist deine

Erkenntniß zu eng; dein Verstand zu beschränkt; dein Wissen zu kurz! Was willst du denn wissen? willst du allwissend seyn — wie Gott selbst? Gott gab dir den Grad von Erkenntnißfähigkeit, der für ein Wesen deines Rangs und deiner Art schiklich war. Was zu deiner Bestimmung gehört — nur das sollst du wissen. An dir selbst kannst du deine Mängel und die Mittel deiner Verbesserung erkennen. Erfahrung und Vernunft lehrt dich auch die Beschaffenheit der Dinge außer dir, mit welchen du in näherm Verhältniß stehest, ihren ungleichen Einfluß auf dein Glük; die Erfordernisse menschlichen Wohlseyns; die Gegenstände und Gelegenheiten, andern dich nüzlich zu machen. Und Gotteserkenntniß — dieser allerwichtigste Zweig alles menschlichen Wissens — wie unvollkommen sie auch ist — hinreichend doch, den beruhigendsten Glauben an die Vorsehung zu gründen, und von deinen Pflichten dich zu belehren. Lieber wolltest du aber, statt solcher heiliger und demüthigender Empfindungen, alle Geheimnisse Gottes durchschauen; deine Neugierde zu sättigen — in die verborgenste Werkstatt der Natur eindringen, den innersten Stof der Wesen und ihre Zusammensezung ausstudiren; mit deinem Verstande alle Höhen und alle Tiefen ausmessen und den Abgrund selbst ergründen. Erkenntniß ist ein Theil deiner Bestimmung; sie ist es nicht ganz — du sollst erkennen und handeln. Gebrauche nur treulich deine Gaben, und wende deine Erkenntniß fruchtbar an — handele! Sei dann deine Eingeschränktheit — Demüthigung für dich! So stolz schon bei dem kleinen

Maas deiner Einsichten, daß du mit Gott rechten willst, warum er dich nicht auf die oberste Stufe verständiger Wesen gestellet — nicht zum vordersten Glied in der Schöpfung gemacht: was würdest du nicht fordern, wenn du das wärest, — wenn du da stündest, was du zu seyn, wo du zu stehen wünschest? — Laster und Thorheit und Sünde; Unordnungen und Verderbnisse sind in unserer Menschenwelt freilich gemein, aber einen Vorwurf wider die Güte und Weisheit Gottes geben sie nicht. Mangel der Geschöpfe ist es, nicht des Schöpfers. Gott wollte das Uebel nicht. Er verhinderte es, so weit nach dem Gesez der höchsten Weisheit — welches das mindere und einzelne Uebel duldet, um das höhere und allgemeinere Gute zu erhalten — es sich verhindern lässet. Geisternatur und Freiheit zu zerstören — war grösseres Uebel, als die einzelne Abweichungen von der Regel des Vollkommenen, denen die freihandelnde Natur bisweilen sich überlässet. Alle Anordnungen Gottes zielen auf Ermunterung des Guten ab, und beschließen die kräftigste Abhaltungsmittel von sündlichen Ausschweifungen, die nur immer mit der endlichen Freiheit bestehen können. Und wie oft werden die Wirkungen und Ausbrüche menschlicher Thorheit durch eine weise Direktion Gottes noch aufgehalten! Das Laster selbst muß dienen, die Tugend zu verherrlichen. Der Rechtschaffene findet hierbei nur häufigern Anlaß, in seiner wahren Güte sich zu zeigen. Viel schöne Tugend kann nur bei einem entgegengesezten Verhalten anderer sich wirksam beweisen. Kampf und

Ueberwindung des Bösen — ist das nicht Tugend? Mensch — sage nicht! das Laster werde nicht bestraft; und die Tugend nicht belohnt. Jedes hat Lohn oder Strafe in sich selbst; obgleich diese Folgen nicht immer und sogleich äußerlich wahrnehmbar sind. Der Neidische und Ungerechte leidet in sich verborgene Qual. Der Unmäsige und Wollüstige erfährt an seinem eigenen Körper die Verheerungen des Lasters. Der Stolze sezt sich oft kränkenden Demüthigungen aus. Der Verbrecher wird von schrekhaften Vorstellungen auf ihn wartender Rache gefoltert. Armuth und Schande, Krankheit, Elend und Tod sind die gewöhnliche Folgen lasterhafter Ausschweifungen. Der Gutgesinnte und Rechtschaffene, unter dem Bewußtseyn seiner Unschuld, genießet in sich den edelsten Frieden und hohe Sicherheit; und jede wohlthätige Handlung wird ihm eine Quelle des Vergnügens. Auch Verfolgung und Druk wird für den guten Menschen, der es duldet, bei andern selbst oft eine Empfehlung mehr *). Unzählige Erfahrungen und eines jeden eigene Beobachtungen bestätigen es, daß dies der ordentliche Lauf der Dinge sei; der in dem großen Zusammenhang und der ursprünglichen Einrichtung der Welt gegründet ist. Man betrachte die natürliche Oekonomie des menschlichen Willens: und wie viel mächtige Triebwerke hat der weiseste Urheber auch da nicht angebracht, Gutes zu befördern und Böses abzuhalten! In den Grundtrieben des Menschen und ihrer innersten Verknüpfung, den Sanktionen des Gewissens, dem Moralgefühl — das

Tugend und Rechtschaffenheit würdiget; der sympathetischen Eigenschaft unserer Seele, bei der wir so ganz nicht unempfindlich gegen Wohlseyn und Elend anderer bleiben können; dem Gefühl von Ehre und so viel andern natürlichen Stimmungen, finden sich eben so viel Antriebe, Aufforderungen und Ermunterungen zu einem anständigen, liebreichen, ordnungsmäßigen Verhalten, wodurch das allgemeine Wohl der Welt erhalten und befördert werden kann. Und wenn es in der Welt kein reines und vollkommenes Gutes gibt: so ist doch auch kein reines und ungemischtes Uebel darin anzutreffen. Und alles das wirklich vorhandene Uebel muß, vermittelst der weisesten Verknüpfung, zulezt doch immer zur Erhaltung der möglichsthöchsten Vollkommenheit des Ganzen dienen.

*) Commendatio ex injuria. Tac. *Annal.* L. III. C. 75.

4) Die Klagen des Menschen sind eitel, ungerecht und partheiisch. Fast immer beurtheilet der Mensch die Vollkommenheit der Welt nur nach seinen Vorurtheilen, Launen, Schiksalen, angemaßten Ansprüchen, eigennüzigen und übertriebenen Forderungen. Nur zu oft sezt der Mensch sich selbst zum Mittelpunkt der ganzen Schöpfung, und denkt alles in Beziehung nur auf sich. In gesunden und glüklichen Tagen ist die Welt ihm gut genug. Frei von Kummer und Schmerz, unter deu Begünstigungen eines holden Glüks, und so lange der Genuß ihrer Güter nach Wunsch und Wohl-

gefallen ihm gegönnet wird — preiset er die Welt anmuthig und schön. Er wünscht nicht einmal eine bessere; sondern würde ohne Schwierigkeit sie zu seiner ewigen Wohnung wählen. Aber etwa — seine Entwürfe bleiben unvollendet, seine eitele Wünsche unerfüllt, er wird von einem widrigen Verhängniß getroffen; ein Kummer bemächtiget sich seiner Seele, seine Kräfte nehmen ab. Er fühlet Schwachheit und Schmerz. Die Scenen seines Lebens haben sich verändert. Er kann nicht mehr alles genießen, wie vorhin. Die Natur lacht ihm nicht mehr. Nun stimmt er seinen Ton ganz anders. Seine vorige Lebhaftigkeit verwandelt sich in eine mürrische Fassung. Nichts dünket ihm nun elender, mangelhafter und trauriger zu seyn, als die Welt. Aus eben dieser partheiischen und einseitigen Betrachtung entspringen auch jene Klagen über die Hinfälligkeit und Kürze des Lebens. Nur er möchte alles gern allein genießen. Er möchte nun ewig auf diesem Schauplaz stehen bleiben. War es denn aber nicht vielleicht die höchste Güte und Weisheit Gottes, seine Güter für die möglichsthöchste Menge von Wesen in abgemessenen Perioden genießbar zu machen? Oder meinen wir, daß jene zahllose Millionen der Wesen, die noch werden sollen, nun gänzlich von allem Genuß der göttlichen Güte ausgeschlossen werden sollten, damit nur wir ganze Ewigkeiten hindurch in deren Besiz gelassen würden? —

Hinführung der vorigen Betrachtungen auf den Wahn der Manichäer und Vielgötter.

Wenn jene Betrachtungen hinreichend sind, den Ursprung des Uebels aus der Endlichkeit der zur Welt gehörigen materialischen und geistigen Wesen begreiflich zu machen; wenn hieraus zugleich die erstaunenswürdige Zusammenstimmung der mannichfaltigsten Klassen und Ordnungen von Wesen und Kräften, jedem aufmerksamern Beobachter auf die einleuchtendste Weise sich offenbaret: — könnten wir jenen Wahn von zweien unabhängigen Wesen, einem allmächtigen Principium des Guten; und einem andern eben so allmächtigen Principium des Bösen — einem guten und einem bösen Gott, noch einigen Beifall geben? Dieser Irrthum der Manichäer ist doch nur einzig darauf gegründet, weil Gutes und Böses in der Welt gemischt. Und da wir überhaupt das Daseyn der Dinge und ihre Verknüpfungen schon aus einem ursprünglichen Wesen uns erklären können; da Gleichheit und Abhängigkeit, Uebereinstimmung und Verknüpfung aller der einzelnen Theile der Welt, hin zur Einheit weisen: so wäre es überall eine

ungegründete und thörichte Meinung, mehrere Gottheiten anzunehmen und zu glauben. Wo wäre auch alsdann des Göttermachens und Götterglaubens Ziel und Ende? Wie viel denn nun? Zwei Götter will ich glauben: aber warum nicht drei? warum nicht zehen? Und wenn ich 10 glaube, so kann ich auch 100; wenn 100, kann ich auch 1000, und so viel glauben als ich will. Dies war auch der wirkliche Gang des Vielgötternden Unsinns. Ein alter Schriftsteller meldet, daß zu seiner Zeit die Anzahl der heidnischen Gottheiten sich auf 30000 belaufen.

Allgemeine Verhältnisse zwischen Gott und Mensch.

Gott ist Schöpfer und Vater der Menschen, wie aller endlichen Wesen; Erhalter und Versorger; Regierer, Gesezgeber, Richter und Vergelter.

Von der Schöpfung.

I. Schaffen — sagt mehr als bilden. Ein Baumeister ist darum nicht Schöpfer. Jener füget die schon vorräthige Materialien zusammen — ordnet; gibt fremdem Stof nur Form; dieser gibt Wesen und Seyn — verarbeitet seinen eigenen Zeug.

II. Schöpfung aus Nichts. „Ein völliges Nichts, das man in die Stelle des Universums sezen wollte — ist das nicht für jeden, der ernsthaft es denken soll, der allerfurchtbarste, bestürzendste und ungedenkbarste aller Gedanken? Himmel und Erde, und was dies All umschließt, und was ich auch von andern Wesen nur immer dafür denken wollte — soll ich nicht denken; ein eiteles, allgemeines und gänzliches Nichts soll ich denken? Ich zittere dafür, mit Schreken versuch' ich es zu denken: und was ich auch meiner Einbildungskraft und meinem Verstande für Folter gebe — ich

kann es nicht denken. Mein Geist und mein ganzer Begrif versinkt in dieser unergründlichen und öden Tiefe. Und nicht nur denken soll ich es; sondern durch eine ganze Ewigkeit denken. Denn wie weit ich auch das Alter einer solchen Welt hinaussezen wollte: so war nun doch schon eine Ewigkeit vor jenem Moment, wo zuerst eine Welt aus diesem Nichts hervorgetreten ist. Vor diesem Anfang soll ich nur Gott denken — ihn allein denken, ohne Welt: und doch kenne ich ihn nur aus der Welt; und doch ist die Welt sein Reich. Wo war er jene Ewigkeit hindurch? für wen war er? der Allgegenwärtige und Unermeßliche — und doch nur in diesem unermeßlichweiten Nichts? Der Allwirkende — und doch durch Ewigkeiten außer sich ganz wirkungslos? Das gütigste und mittheilendste Wesen: und doch — wie lange? ohne einige Beweisung und Mittheilung seiner Güte? Das anbetenswürdigste — und doch von allen gedenkbaren Wesen ungekannt und unverehrt? Ich verliere ganz allen Begrif von der Gottheit, sobald ich ihn von der Welt gänzlich getrennt und abgesondert denken soll. Das weiß ich, daß die Welt nicht Gott ist. Aber, als Wirkung Gottes, mußte sie doch immer mit ihm seyn. Konnte die allzureichende Wirkungskraft Gottes jemals müßig seyn? konnte sie es, rükwärts wenigstens, durch eine ganze Ewigkeit seyn? Zwischen Seyn und Wirken Gottes kann ich keinen Zwischenraum und keinen Abstand denken. Wirken ist das Wesen Gottes. Was Gott Gutes wirken kann, das wirkt er auch. Nichtwirken des Guten, und es

wirken können — wäre Unvollkommenheit. Ein ewiges Wesen wirkt auch ewig — und von Ewigkeit. Eine Ewigkeit fruchtlos verfliesen — und indeß so viele Millionen Wesen im Tode des Nichtseyns vergraben liegen lassen: wäre denn das Güte und Weisheit Gottes? — „Welcher Freund der Wahrheit fühlt das Gewicht dieser Zweifel nicht? Aber alle diese Zweifel entstehen doch auch nur aus einer unrichtigen Vorstellungsart. Muß man doch die Schöpfung aus Nichts nun nicht in einem solchen Sinne vertheidigen, als wenn vor so viel 1000 Jahren — wie viel zählen wir? — ein allgemeines wirkliches Nichts die ganze jezige Schöpfung erfüllt habe: eine Idee! wofür jeder denkende Verstand, ich weiß nicht — in welchen Schwindel hinunterstürzt. Gott hat die Welt aus Nichts gemacht; das heißt: sie war nicht ohne ihn — nicht unabhängig von ihm; auch der Urstoff, die Grundsubstanzen — die Materialien aller der Formen und Wesen, die jemals geworden sind, und werden — waren durch ihn. Ohne Ihn waren sie nichts. Nicht so ewig ist die Welt wie der Unendliche, d. i. nicht durch sich selbst, nicht aus absoluter innerer Nothwendigkeit — nicht ohne Ihn; sondern abhängig von Ihm. In und durch Ihn bestehen alle Dinge. Eine gleichewige, gleichnothwendige Weltmaterie neben Gott, unabhängig von ihm, kann ich nicht denken. Die absolutnothwendige, unabhängigste Existenz ist die vollkommenste Existenz. Von dem Begrif des schlechterdings nothwendigen Wesens kann

ich den Begrif des Allervollkommensten nun schon nicht trennen. Wo einmal dieser Charakter ist, da ist Unendlichkeit. Endliches hat nur unvollkommene, nur abhängige Existenz. Das schlechterdingsnothwendige kann nicht abhängig seyn. Seyn ist mehr als Form. Was für und durch sich ist, das braucht keine andere formende und ordnende Ursach. Gott nur als Architekt einer für sich von Ewigkeit vorhandenen selbstständigen fremden Materie darstellen, heißt eben so viel, als Gott entbehrlich machen. Warum soll ich zwei gleichewige und zwei gleichnothwendige Wesen neben einandersezen? Gott ist nicht blos Baumeister, sondern Schöpfer der Welt.

Anmerkung. Von der praktischen Wichtigkeit dieser Lehre s. Kästners vermischte Schriften 2 Th. über die Schöpfung aus Nichts.

Wie dies mit der Mosaischen Geschichte bestehen kann? — Die mosaische Welt, die 6000 jährige Welt ist unsere historische Welt. Immerhin mögen schon 100. und 1000. Systeme und wie viel man immer will, und in welchen Formen man will — vorhin wirklich gewesen seyn! Alle jene Systeme und jene Formen waren nicht — für uns. Moses bezeichnet uns den Anfang einer neuen historischen Welt. Mit seiner Geschichte öffnet sich uns die erste einzigbekannte Zeitenperiode. Wir kennen keine ältere. Da legen wir den ersten Faden der Geschichte an. An diese knüpfen wir

alle unsere historische Begriffe. Eine neue Welt, für ein neues Menschengeschlecht! das durch irgend eine große uns unbekannte Revolution von jener ältern Welt gleichsam abgeschnitten wurde. Es ist sogar nicht unwahrscheinlich, daß auch unsere jezige Welt, vielleicht durch ähnliche große Revolutionen, einmal nach langen Perioden für ein künftiges Menschenvolk sich eben so verlieren werde, wie die Vorwelt sich für unser jeziges Menschengeschlecht verlohr. Die Zufälligkeit der endlichen Dinge überhaupt, und die Beschränktheit der menschlichen Fassungskräfte insbesondere, lassen so etwas ganz wohl vermuthen. Wir können nun schon den Faden der Geschichte nicht einmal durch jenen Zeitraum der 6000 Jahre unserer historischen Welt verfolgen. Ganze große Räume liegen öde. Ganze 1600 Jahre unter dem Titel: „vorsündfluthische Geschichte" schneiden wir ab. Und wie viel mehr noch? bis wir in die hellere Geschichte kommen. Selbst die Geschichte unsers teutschen Volks reichet rükwärts nicht ganz 2000 Jahre hinaus. Denke man sich nach einigen tausend Jahren ein künftiges Menschenvolk. Wird unsere jezige Welt für dieses neue Geschlecht nicht vielleicht eben so vergangen, vergessen und in ein eben so dikes undurchdringliches Dunkel gehüllet seyn, wie es für uns jene Vorwelt ist? Wird nicht ein folgendes Erdenvolk auch irgendwo den Faden seiner Geschichte neu anlegen müssen? Und welcher Menschenkopf könnte auch überall die ungeheure Geschichtsmasse so vieler Jahrtausende umspannen und befassen? Die Gedächtnißkraft des

Menschen ist nur für irgend einen bestimmten Raum gerecht. Das Veraltete, zu weit abliegende verlieret sich endlich aus der Summe menschlicher Begriffe, um dem jüngern und nähern Raum zu machen.

III. Schöpfungszwek. — Nach seinem ganzen Umfang genommen, kann der Zwek der Schöpfung nichts anderes seyn als

> die ganze Summe aller durch die Kräfte der Welt und für sie erreichbaren Vollkommenheiten; der ganze Zusammenbegrif dessen, was den Geschöpfen nüzlich und zuträglich werden konnte; Wohlseyn aller lebenden und empfindenden Wesen — Empfinden und Geniesen der höchsten Gottesgüte; und insonderheit Glükseligkeit der Geister: und dies alles vermittelst Beweisung und Offenbarung der allerhöchsten göttlichen Vollkommenheit.

Gottesverherrlichung, und Glükseligkeit der denkenden und empfindenden Wesen gehören nothwendig zusammen. Erkennen der höchsten Vollkommenheiten Gottes, ist Ruhm Gottes. Fruchtbare Anwendung dieser Gotteserkenntniß, ist Verherrlichung Gottes (illustratio gloriæ divinæ). Beides, — Gott erkennen und verehren, macht Religion. Religion ist Vollkommenheit. Aber für wen? Für den Schöpfer nicht; — sondern für die Geschöpfe. Als Mittel ihrer Glükseligkeit gehört Religion zu den Absichten der Schöpfung. Um Geister glüklich zu machen, mußte Gott seine höchste Tugenden, seine unendliche Güte offenbaren.

Von

Von der Vorsehung.

Vorsehen — sagt mehr als bloßes Vorhersehen. Aufsicht Gottes über seine Geschöpfe — Berathen, Sorgen für sie: das ist es, was man Vorsehung nennet. Unter diesem allgemeinen Begrif der Fürsorge oder Vorsehung Gottes liegen mehrere

besondere Wirkungen der Providenz.

Erster Akt.
Erhaltung aller endlichen Kräfte.

Dauer ist fortgeseztes Seyn. Wesen, die nicht unabhängig existiren können, bleiben auch abhängig in ihrer Dauer. In dem Augenblik, wo irgend ein Wesen für sich, ohne den Einfluß einer höhern Kraft, bestehen könnte — würde es aufhören, abhängig zu seyn. Die Erhaltung Gottes ist diejenige fortwährende Wirkung der unendlichen Kraft, wodurch das Daseyn der erschaffenen Wesen fortgesezet wird (continuata creatio).

Zweiter Akt.
Konkurrenz zu den menschlichen Handlungen.

Insofern die unendliche Kraft zu den Handlungen der endlichen Wesen konkurrirt, muß in ihr einiger

Grund dieser Veränderung enthalten seyn. Alle Veränderungen endlicher Kräfte bestehen in Wirken oder Leiden. Die Mitwirkung der unendlichen Kraft lässet sich hierbei auf verschiedene Weise gedenken. Daher unterscheidet man

a) Die allgemeine Mitwirkung (concursus generalis seu physicus), welche über alle zur Welt gehörige Kräfte, ohne Unterscheid, sich erstrekt, und überhaupt in der Erhaltung derselben bestehet.

b) Die besondere Mitwirkung (concursus specialis seu moralis) in Ansehung einer besondern Art der Wesen, nemlich der Geister.

c) In Absicht auf gewisse Individuen und individuelle Stimmungen sezt man sodann auch noch die ganz besondere Mitwirkung bei (concursus specialissimus).

Dritter Akt.

Allgemeine oberste Regierung Gottes.

Wie man unter einer Regierung überhaupt eine ganze Verknüpfung von Zweken und Mitteln zu verstehen pflegt, welche irgend eine obere Gewalt zu Erreichung des gemeinen Besten, einer ihr vertrauten Menge von Wesen, veranstaltet: so beschließt nun auch der Begrif der obersten Regierung Gottes das ganze System, die ganze Verkettung aller der Mittel, wodurch das

allgemeine Beste der Welt, die möglichste Vollkommenheit der Geschöpfe überhaupt, und vorzüglich die Glükseligkeit der endlichen Geister erhalten und befördert wird.

Vierter Akt.
Höchste göttliche Gesezgebung.

Gott ist Herr und Gesezgeber aller in seinem Staat beschlossenen Geister. Herr — weil er allein Macht und Recht hat, alles nach seinem eigenen Wohlgefallen zu beschließen. Gesezgeber — weil er die Handlungen der vernünftigen Wesen nach verbindlichen Vorschriften ordnen kann. Alleinherrscher — weil nur ihm die völligste und uneingeschränkteste Macht über alles zukommt.

Fünfter Akt.
Gottesvergeltung.

Darf ich auch nach diesem Leben auf Vergeltung hoffen? Wahrscheinlich macht es doch die Vernunft, daß meine Erwartungen noch über dieses Leben hinausreichen. Der Allmächtige müßte mich vernichtigen. Aber! soweit ich mit meiner Erfahrung reichen kann, finde ich überall keinen Grund, eine Vernichtigung zu fürchten. Umformung, Verwandelung, Veränderung ist es nur, was sie mich lehrt. In mir selbst finde ich einen ins Unendliche reichenden Trieb zum Leben. Sollte ich nur für diesen Tag gemacht seyn? sollten alle die Fähigkeiten, Anlagen, Bestrebungen

dem Menschen nur für dies spannenlange Leben gegeben seyn? Mein Gefühl und meine Empfindung widerspricht einer gänzlichen Zernichtung meines Wesens. Und wo bliebe alsdann der Lohn der Tugend? Zwar ist die Tugend sich selbst ihr Lohn: aber doch nur insofern sie der Glaube an Unsterblichkeit stüzt. Wenn ich für Rechtschaffenheit darben, für Wahrheit leiden, für Tugend sterben muß — und wenn ich dann nach diesem Leben nichts mehr hoffen darf: woher nehme ich Muth? Und wie kann ich das ungleiche Schiksal der Menschen in diesem Leben mit der Vorsehung und den Gesezen der Weisheit reimen? Zwar bekommen wohl oft auch lasterhafte Menschen den Lohn der Bosheit schon in dem jezigen Leben. Aber ein Bösewicht verlässet doch auch manchmal diese Welt ungestraft; ein Unschuldiger wird für den Schuldigen gequält — leidet für Tugend: wäre denn das — Ordnung Gottes? — (Man sehe, was oben über Unsterblichkeit gesagt worden.)

Sechster Akt.

Gottesoffenbarung.

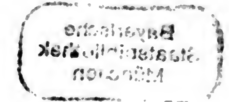
Was für Gründe können uns bewegen eine Offenbarung zu wünschen und zu glauben?

Offenbarung — in dem allgemeinern Sinn ist überhaupt jede Bekanntmachung des göttlichen Willens, insofern sie zur Wohlfahrt der endlichen Geister gereichet. Meine Vernunft ist Offenbarung Gottes. Und inwiefern alle die Kräfte der Welt, und insonderheit die

menschliche Seele, ihren weisesten und besten Schöpfer zu erkennen geben, insofern sind sie auch als Mittel zu betrachten, wodurch sich Gott natürlicherweise offenbaret.

Revelation im strengern Sinn, ist eine besondere, von den unmittelbaren Naturbelehrungen unterschiedene, eine nähere Direktion und Veranstaltung Gottes erfordernde Art, wodurch sich Gott den Menschen mittheilet. Und eine solche Offenbarung ist nicht nur an sich möglich; sondern auch in dem Fall, wenn die zur Religion — zum empfundensten Genuß der höchsten Gottesgüte; zur Wohlfahrt und Glükseligkeit empfindender, geistiger Naturen — als dem lezten Schöpfungszwek, gehörige Wahrheiten dadurch in einem höhern und vollkommenern Licht, mit mehr Innigkeit und Stärke, den Menschen dargestellt werden können — den höchsten Absichten Gottes gemäß.

Wünschen muß ich jede Aufklärung, jede Ausbreitung, jede Wiederherstellung, jede Bekräftigung großer und edeler Wahrheiten: und besonders jener allerwichtigsten Wahrheit von der ewigen und unveränderlichen Gottesliebe — als dem einzigsichern Grunde aller menschlichen Hofnung und Beruhigung. Etwa in einem Zeitalter der Schwachheit und Verirrung, oder bei einem hohen Grad von Verfall und Ausartung, wurde Wahrheit von Menschen verkannt, verdunkelt oder verfälscht. Wer sollte es nicht wünschen, daß vermittelst einer hierzu besonders nöthigen Direktion



Gottes, jene herrliche Wahrheiten in ihrem reinsten Licht wiederhergestellt, und der Schaz dieser göttlichen Unterrichtungen zum Vortheil des ganzen Menschengeschlechts, als ein beständiges Richtmaas der wankenden oder verführten Vernunft, in feierlichen Urkunden aufbewahrt und fortgepflanzt würde.

Eine solche Offenbarung glaube ich mit ganzer Willigkeit des Herzens; weil sie meinen Wünschen und Einsichten völlig entspricht; weil sie mit den besten Begriffen der Vernunft aufs innigste zusammenstimmt; weil auch die aufgeklärteste Vernunft keine gerechte Ursach zum Widerspruch in ihr zu entdeken vermag. Nur entstelle man die heilige Offenbarungen nicht! Dichte nicht Menschenmeinungen und Menschensinn in Gottessinn! hänge nicht an dem Buchstaben und verliere darüber den Geist und die belebende Kraft ihrer Lehren! Der Buchstabe tödtet; der Geist ist es, der das Wort in der Seele lebendig macht.









